

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Husitská teologická fakulta

Fenomén zahrady ve Starém zákoně

The Phenomenon of the garden in the Old Testament

Diplomová práce

Vedoucí práce:

Thdr. Eva Vymětalová Hrabáková Th.D

Autor:

bc. Domink Dostál

Praha 2016

Poděkování

Děkuji své vedoucí práce paní doktorce Evě Vymětalové Hrabákové za to, že mě k tématu této práce přivedla a za všechnu její projevenou ochotu, během jejího vypracování.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předloženou diplomovou práci s názvem: Fenomén zahrady ve Starém zákoně zpracoval samostatně s použitým níže zmíněné literatury a dalších odborných zdrojů. Dále prohlašuji, že tato práce nebyla použita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 7. července 2016

.....

Dominik Dostál

Anotace

Tato práce se zabývá hledáním významu fenoménu zahrady v kontextu textového materiálu Starého zákona. Pomocí fenomenologické a sémantické analýzy uchopuje fenomén zahrady nejprve v obecné rovině a následně srovnává zjištěná fakta se sémantickým polem pojmu zahrada v kontextech jednotlivých spisů Starého zákona. Cílem práce je primárně zjistit, jakého významu nabýval fenomén zahrady v textech Starého zákona a jaký význam lze biblickému fenoménu zahrady přisuzovat z pozice biblické teologie v dnešní době.

Annotation

This thesis focuses on the meaning of the phenomenon of the garden in the context of Old Testament textual material. Using phenomenological and semantics analysis this thesis investigates the phenomenon of the garden from the general point of view and then it compares these obtained facts with the semantic field of the notion of garden in the context of singular writings of the Old Testament. The primary purpose of this thesis is to determine the significance of the phenomenon of the garden in the texts of Old Testament tradition, and to examine what meaning can be added to biblical phenomenon of garden today from the perspective of biblical theology.

Klíčová slova

fenomén, fenomenologie, sémantika, ohrada, zahrada, vinice, pole, město, chrám, Eden, Gerardus van der Leeuw, Gottlob Frege

Keywords

phenomenon, phenomenology, semantics, fence, garden, vineyard, field, city, temple, Eden, Gerard van der Leeuw, Gottlob Frege

Seznam zkratek

WTT	Leningrad Hebrew Old Testament
KTU	Keilalphabetische Texte aus Ugarit
ČEP	Český ekumenický překlad Bible
B21.	Bible překlad 21. století
srov.	srovnej
ibid.	tamtéž

Zkratky biblických knih jsou uvedeny podle českého ekumenického překladu Bible: *Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona*, 2008. V práci užívám vlastního překladu cizojazyčné literatury, pokud není uvedeno jinak.

Obsah

Úvod	1
1. Metodologie	3
1.1 Frege a Husserl	4
1.1.1 Pokus o překonání psychologismu	5
1.2 Fregeho pojetí smyslu a významu	6
2. Kulturní vrstvy Tanachu	14
2.1 Pastervecká kultura	16
2.2 Zemědělská kultura	18
2.3 Role autora jako reinterpreta biblické tradice	20
2.4 Tanach jako produkt kulturní paměti	21
3. Fenomenologie náboženství	24
3.1 Fenomén	27
3.2 Akt rozumění	28
3.2.1 Fáze rekonstrukce prožitku	29
3.3 Náboženský fenomén	30
3.4 Fáze statického rozumění	31
3.5 Fáze genetického rozumění	34
3.6 Postup fenomenologické metody	37
3.7 Kritika klasické fenomenologie a možnosti její nápravy	38
3.7.1 Aplikace fenomenologické metody	40
4. Podoba starověkých zahrad	42
4.1 Zahrada v Egyptě	44
4.2 Zahrada v Mezopotamii	44
4.3 Homérův popis zahrady	45
4.4 Srovnání rajske zahrady v bibli a Koránu	46
4.5 Klima starověké Palestiny	46
5. Fenomén zahrady	46
5.1.1 Funkce zahrady	47
5.2 Fenomén stromu	48
5.3 Fenomén vody	52
5.4 Fenomén řeky	53
5.5 Fenomén studny	54

5.6	Fenomén deště	56
5.7	Fenomén rosy	56
5.8	Fenomén stínu.....	57
5.8.1	Fenomén stanu.....	58
5.9	Fenomén slunce	59
5.10	Fenomén větru	61
5.11	Fenomén ohrady	63
5.11.1	Fenomenologický význam zahrady	64
5.12	Postava zahradníka	65
5.13	Ohrazené prostory v Bibli.....	66
5.13.1	Pole	67
5.13.1	Vinice	68
5.13.1	Postava vinaře.....	70
5.13.1	Město	72
5.13.1	Chrám	74
5.14	Poušť.....	77
6.	Fenomény ohrady v textovém kontextu Bible	79
6.1	Biblické pradějiny.....	80
6.1.1	Tóra: zahrada Eden-místo pro život	80
6.1.2	Pole	84
6.1.3	Město	85
6.1.4	Reflexe příběhů prvních lidí.....	87
6.1.5	Tóra: Studna-zdroj života	87
6.1.6	Proroci: vinice jako zpodobnění Izraele	89
6.1.7	Proroci: ohrada-bezpečné místo	91
6.1.8	Spisy: zahrada a vinice-místo něžností.....	92
6.1.9	Proroci: rysy zahrady v popisu Chrámu z Ezechiellova vidění.....	94
7	Fenomén zahrady v Novém zákoně	97
7.1	Ježíšova zahrada v Janově evangeliu.....	97
7.2	Fenomény zahrady ve Zjevení Janově.....	100
7.2.2	Význam zahrady v textovém kontextu Bible	104
	Závěr.....	106
	Seznam literatury	107
	Summary.....	115

Úvod

Otázka trvalé udržitelnosti zdrojů naší planety vzbudila především v druhé polovině 20. století zvýšený zájem o ekologii, jejíž význam se jeví být bytostně spjatý s osudem planety a tedy i s osudem lidstva, které je na přírodních podmínkách Země zcela závislé. Ekologické důrazy, nabývající v současné době nejrůznějších forem, nutí často věřící křesťany k zamyšlení, zdali a jak o tomto tématu vypovídá Písmo svaté. Zásadní vyjádření k těmto environmentálním otázkám přinesla v roce 2015 encyklika *Laudato si'* papeže Františka.

Předmětem předkládané diplomové práce, nesoucí název *Fenomén zahrady ve Starém zákoně*, však není téma křesťanské ekologie, ale význam zahrady v textech Starého zákona. Starému zákonu je z hlediska jeho stáří moderní ekologická problematika cizí, jelikož záměr jeho výpovědí směřuje především do oblasti vztahů mezi člověkem a Bohem, přesto však není vyloučeno, že i takto starý text odlišného zaměření by neměl k aktuálním tématům co nabídnout, což ostatně vyplyne se závěrů této práce.

V první metodologické části práce jsem k ohledání fenoménu zahrady zvolil dva metodologicky odlišné postupy, které se mi v této části práce podařilo propojit tak, aby tvořily dva komplementárně slučitelné přístupy směřující k odhalení významu fenoménu zahrady, jak ho uchopuje Starý zákon. První zvolenou metodou je metoda fenomenologie náboženství holandského religionisty Gerarduse van der Leeuwa. V současném vědeckém diskurzu ztrácí fenomenologie na své vědecké relevanci, kterou si vydobyla v minulém století. Za hlavní metodologický nedostatek fenomenologie bývá kritikou shodně a zcela po právu označován prvek subjektivity, který nelze z fenomenologické metody odstranit. K vyvážení tohoto nedostatku, slouží této práci objektivně zaměřená sémantická analýza pojmů Gottloba Fregeho, který svými studiemi dal podnět k rozvoji tzv. analytické filosofie. Snaha o zohlednění historického kontextu doby, v níž jednotlivé texty Starého zákona vznikaly, společně se snahou odhalit (upozaďené) staré významy zkoumaných jevů, se odráží v navázání na diachronní rozměr práce s textem, tak jak ho ve svých pracích představil prof. Jan Heller.

Druhá část této práce sestává z fenomenologické analýzy jednotlivých fenoménů, u nichž byla zjištěna strukturální podobnost s fenoménem zahrady, který se v posledku ukázal být jedním z množství fenoménů, které spadají do fenomenologicky nadřazeného fenoménu ohrady. Výsledky této fenomenologické analýzy jsou zpravidla doplněny o historicko-náboženské poznatky starověkého Předního východu, který představuje nejvlastnější kontext daných fenoménů.

Závěrečná část ohledává bezprostřední textový kontext, ve kterém se analyzované fenomény nacházejí v rámci vybraných textových jednotek Písma svatého. Zároveň s úsilím o odkrytí sémantického pole jevů, se pokouším dané textové jednotky interpretovat především pomocí synchronních metod, s ohledem na dosud získané informace.

Vzhledem k tomu, že zadání i způsob vypracování této práce je primárně fenomenologický, užívám jako výchozího textu českého ekumenického překladu a Bible překladu 21. století. Hebrejské znění textu je užito sekundárně, především k ohledávání

zmíněného sémantického pole jednotlivých pojmů, a to v podobě jakým hebrejský text předkládá Leningradský kodex. S ohledem na přehlednost, jsou tyto pojmy psány kurzívou a přepisovány podle fonetického znění uvedeného na příslušných místech, a to buď v jazykovém programu *BibleWorks 5.0.*, nebo v odkazované sekundární literatuře.

1. Metodologie

Předložená práce si klade za svůj cíl nalézt a popsat význam fenoménu „zahrady“ v kontextu Tanachu.¹ Prostředí, v němž se objekt² výzkumu nachází, tvoří kontext biblické tradice, jež je především tradicí náboženskou a proto bohatou na náboženské konotace. Tyto konotace musí tudíž zvolená metoda být schopna nejen adekvátně uchopit, ale i tematizovat. Metoda fenomenologie náboženství religionistické provenience se k tomuto účelu zdá být nejprůměřenější, pro její nárok odhalovat základní významy zkoumaných fenoménů adekvátně k předmětu studia, jímž je v našem případě náboženství. Kategorie „významu“, jež se v posledních desetiletích dostala do výsluní bádání tzv. humanitně orientovaných oborů, se následkem jejího uchopení množstvím disciplín rozpadá do jednotlivých významů, jež jevu přisuzují konkrétní disciplíny. V praxi se tak setkáváme s tím, že jeden jev bývá odlišně interpretován na základě odlišných perspektiv disciplín, jež jev uchopují, tak jak jim to umožňuje jejich vlastní metodologie, v důsledku čehož se potom mluví např. o historickém, sociálním či třeba psychologickém významu jevu.³ Fenomenologie si oproti tomu nárokuje schopnost nahlížet vlastní tj. podstatné významy jevů, a proto se tato práce k metodě fenomenologie uchyluje. Konkrétně tato práce vychází z metodologického konceptu fenomenologie náboženství Gerarduse van der Leeuwa.

Sémantický přístup reprezentující druhou z metod této práce, vhodně doplňuje fenomenologický přístup svojí schopností odvozovat význam jevů z jejich kontextu.⁴ Usiluje-li fenomenologie o nalezení univerzálního a objektivního významu, pak sémantický přístup dovoluje tento „elementární význam“ obohatit o významovou mnohoznačnost, zapříčiněnou nejrozličnějšími kontexty, v jejichž rámci se vyskytují znaky nesoucí význam. „Proto tento přístup umožňuje nejlepší porozumění variantám, modifikacím a přídatkům, kterým jsou systém znaků a jeho interpretace vystaveny, např. v důsledku konfrontace s novým typem problematiky.“⁵

¹ Po vzoru Věry Tydlitátové volí záměrně tato práce pro označení Starého zákona pojem Tanach, který není zatížen představou, jež z něj činí starší a tím pádem méně aktuální protiklad Nového zákona, navíc má toto označení tu výhodu, že odpovídá lépe principu *ad fontes*. TYDLITÁTOVÁ, Věra. *Stromy ve starozákonní tradici*. s. 8.

² Objektem výzkumu této práce je fenomén v dvojím smyslu slova. V prvním a vlastním slova smyslu je fenoménem empirický jev „zahrada“, tak jak se s ním setkáváme v naší bezprostřední situaci. V druhém slova smyslu je fenomén „zahrady“ uchopen jako textový jev, vyskytující se v textech Starého a Nového Zákona. Fenomenologická metoda zkoumá fenomén zahrady v prvním slova smyslu, zatímco textový fenomén je nahlížen sémantickým přístupem.

³ Srov. WAARDENBURG, Jacques. *Bohové zblízka: systematický úvod do religionistiky*. Brno: Ústav religionistiky filozofické fakulty Masarykovy univerzity, 1997. Rubikon. ISBN 80-902197-1-3. s. 112-120.

⁴ Téměř totožný návrh k přístupu náboženských jevů rozpracovává Waardenburg ve své knize *bohové zblízka*, s tím rozdílem, že ve fenomenologii spatřuje nástroj k uchopení subjektivních (intencionálních) významů jevů, [„půjde nám o to určit, co dané myšlenky a představy, dané reprezentace a náboženské postoje vypovídají o svých původcích.“] WAARDENBURG, Jacques. *Bohové zblízka...* s. 121. Zatímco sémantika mu slouží k ohledání objektivní reality náboženství, jakožto systému. WAARDENBURG, Jacques. *Bohové zblízka: systematický úvod do religionistiky*. Brno: Ústav religionistiky filozofické fakulty Masarykovy univerzity, 1997. Rubikon. ISBN 80-902197-1-3. s. 123 a 125. Z nástinu metodologie práce vyplývá, že tato práce má blízko k Waardenburgovu chápání fenomenologie jako metody k výzkumu subjektivity a sémantiky jako metody, jež má bádání dodávat pevný objektivní základ.

⁵ WAARDENBURG, Jacques. *Bohové zblízka...* s. 124.

Po vzoru Thomase Hatiny se předložená práce vztahuje k zadanému biblickému tématu způsobem vlastním religionistickému typu bádání, neboť zohledňuje Hatinův požadavek, dle něhož by teologie měla „porozumět prvně [fenoménu] náboženství, dříve než začne teologizovat.“⁶ Biblická teologie (Starého i Nového zákona) je v této práci považována za pluralitní obor, který je schopen předmět svého studia ohledávat multiperspektivně. Metody vlastní religionistice, jako například fenomenologie náboženství, nebo téměř univerzální sémantický přístup jazykovědné provenience, pak v rámci biblické teologie zastávají roli, jakési „přípravné“ práce, kterou je vhodné podniknout, před započatím samotné teologické interpretace daného předmětu. Výhodu takového pojetí biblické teologie zkratkovitě vystihuje tvrzení, že zmíněný metodologický proces „zpomaluje příliš uspěchaný přechod z Písma k teologii“,⁷ který je Hatinou nahlížen jako negativní jev, vzdalující biblickou teologii současnému postmodernímu a sekulárnímu pojetí vědy.⁸ Oproti teologii jsou religionistické závěry považovány za relevantní pro celou řadu humanitních oborů, což se o závěrech teologické provenience dá tvrdit zcela výjimečně.⁹

1.1 Frege a Husserl

Gottlob Frege otec zakladatel analytické filosofie a strůjce fenomenologie Edmund Husserl si v počátcích svých bádání v osmdesátých a devadesátých letech devatenáctého století stáli ideově velice blízko, a to natolik, že Husserl a Frege „by mohli být Rýnem a Dunajem, které pramení blízko sebe a jejichž toky jsou chvíli zhruba rovnoběžné, aby se potom rozdělily zcela různými směry a vlily se do různých moří.“¹⁰ Oběma šlo v první řadě o systematické budování pevného základu pro vědu, Fregovi zejména pro matematiku a aritmetiku. Z počátku sobě podobné koncepty obou badatelů, se od sebe počaly vzájemně vzdalovat, s tím jak se oba badatelé začali rozcházet ve svých axiomatických stanoviscích.¹¹

Nahlédnutí toho, co je považováno za nezpochybnitelný základ poznání, lze uskutečnit „prostřednictvím vymezení nějakého omezeného oboru nepochybně jistých poznatků a následného hledání cest, jak tento obor rozšiřovat.“¹² Užitím odvozovacích pravidel z nepochybně pravdivých axiomů docházíme zase vždy jenom k pravdám. Pro Husserla se stalo touto axiomatickou pravdou všechno to, co se konstituuje v lidském vědomí. Domníval se, že pokud se mu podaří nahlédnout invariantní zákonitá, a tudíž nutná¹³ pravidla, na jejichž bázi dochází ke konstituci mentálních obsahů, pak získáme možnost za pomoci těchto

⁶ HATINA, Thomas R. *Biblical interpretation in early Christian Gospels*. New York: T&T Clark, 2010. ISBN 9780567033093. s. 177.

⁷ HATINA, Thomas R. *Biblical interpretation in...* s. 177.

⁸ *Ibid.* s. 191.

⁹ [„Studium náboženství usiluje být ve své komparativní [práci] a hodnocení víry nestranné, ačkoli si je zároveň vědomo, že naprosté objektivitu nemůže nikdy dosáhnout. V záležitostech týkající se komparace nestojí žádná z [komparovaných] tradic v dominantní pozici.“] HATINA, Thomas R. *Biblical interpretation in...* s. 195.

¹⁰ PEREGRIN, Jaroslav. Fregův obrat k jazyku. In: NITSCHKE, Martin, Prokop SOUSEDÍK a Martin ŠIMSA. *Schizma filosofie 20. století*. Praha: Filosofia, 2006. ISBN 80-7007-224-5. s. 1.

¹¹ Srov. PEREGRIN, Jaroslav. Fregův obrat k jazyku... s. 1.

¹² *Ibid.* s. 1.

¹³ To co Husserl míní pojmem „ideální“, míní dnešní čtenář pojmem „zákonitý“. Takto překládá Husserlův termín „ideální“ i Jaroslav Peregrin. *Ibid.* s. 1

pravidel poznávat „svět“ ideálních entit, jenž je nám zprostředkováván lidským egem.¹⁴ Husserlova fenomenologická metoda se takto spokojila s jistotou,¹⁵ kterou našla v mentálních obsazích lidského ega. Nutno podotknout, že Husserl se cíleně zříká soudů nad otázkou pravdivosti těchto obsahů, neboť jeho fenomenologie měla být metodou, jež nebude vázána na žádnou ontologii, k níž tazání se po pravdě neodmyslitelně náleží. Spokojil-li se Husserl s tím, co se jeví jako jisté jeho vědomí, pak se Frege především ptá, zdali to co se nám jeví, je také pravdivé. Frege svým bádáním zjišťuje, že nositelem pravdivostní hodnoty může být pouze taková entita, která:

1. Není věcí, ale je nesmyslovou, bezčasovou a abstraktní *myšlenkou*. Myšlenky, se shodují s představami v tom, že nejsou vnímatelné smysly, a s věcmi zase v tom, že nepotřebují nositele, k jehož obsahům vědomí by patřili. Myšlenky, jakožto to, co v myšlení uchopujeme, se navíc od ostatních entit *třetí říše* (jako např. pojmů) liší tím, že nesou pravdivostní hodnotu, v tom smyslu mohou být jak pravdivé, tak i nepravdivé.¹⁶
2. Prostor, ve kterém se myšlenky vyskytují, je Fregem označován jako *třetí říše*.¹⁷ Jedná se o jakýsi „logický“ prostor, který musí být veřejného, *intersubjektivního* charakteru. Tuto podmínku splňuje dle Frega jedině lidský jazyk.¹⁸ Jazyk je jím vnímán jako objektivní struktura ztělesňující myšlenky lidské mysli, proto podle Frega nelze myšlenku myslet jinak, než jako smysl věty. Každá věta je tedy obdařena myšlenkou s pravdivostní hodnotou.¹⁹

1.1.1 Pokus o překonání psychologismu

Logika a (introspektivní) psychologie byly v devatenáctém století chápány jako úzce provázané obory. Blízkost logiky k psychologii často vedla k jejich vzájemnému ztotožnění, a tím pádem k redukci logických a matematických zákonů na zákony myšlení lidských subjektů. Frege se oprávněně obával, že následkem takovéto redukce by logické a matematické zákony pozbyly svoji normativní hodnotu, jelikož by

¹⁴ PEREGRIN, Jaroslav. Fregův obrat k jazyku... s. 1 a 3.

¹⁵ Peregrin zkratkovitě definuje rozdíl mezi Husserlem a Fregem, jako rozdíl mezi tím kdo hledá „jistotu“ a tím kdo hledá „pravdu.“ Omezenosti vlastní zkratkovité definice si je Peregrin dobře vědom, [„Dává tedy vůbec smysl dávat pojmy *pravdy* a *jistoty* do tohoto druhu protikladu?“] PEREGRIN, Jaroslav. Fregův obrat k jazyku... s. 1.

¹⁶ PEREGRIN, Jaroslav. Fregův obrat k jazyku... s. 2.

¹⁷ Wittgenstein na místo termínu *třetí říše* mluví o tzv. *logickém prostoru*. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. Oikúmené. ISBN 80-85241-30-7. s. 3-4. Sellars zase o *prostoru důvodů*. SELLARS, W. The myth of the given: Three lectures on Empiricism and the Philosophy of Mind. In: *The Foundations of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis*. University of Minnesota Press, Minneapolis, s. 36. Cit. In: PEREGRIN, Jaroslav. Fregův obrat k jazyku. In: NITSCHÉ, Martin, Prokop SOUSEDÍK a Martin ŠIMSA. *Schizma filosofie 20. století*. Ústí nad Labem: Univerzita Jana Evangelisty Purkyně, 2005. s. 2.

¹⁸ Husserlův do velké míry totožný koncept se v tomto bodě s Fregem rozchází v tom smyslu, že pro Husserla je jazyk pouhým vnějším odrazem hlubšího významotvorného procesu odehrávajícího se v strukturách lidské mysli.

¹⁹ PEREGRIN, Jaroslav. Fregův obrat k jazyku... s. 3.

nadále byly uvažovány pouze v reduktivní kategorii mentálních zákonů, kterými disponuje lidská mysl.²⁰

Frege i Husserl měli za to, že vědu ani filosofii nelze v žádném případě zakládat na subjektivitě a mentalismu, z toho důvodů se vydali cestou nepsychologické analýzy pojmů a proposic, které je v jejich pojetí třeba „chápat jako něco bytostně objektivního.“²¹ Člověk je podle Husserla nadán schopností mentální introspekce, v jejímž rámci má být schopen tzv. *eidedetické variace*, která mu umožňuje oddělit mentální obsah od své nutné formy. Onu formu pak Husserl považuje za „subjektivně transcendentní, objektivní danost.“²² Lze tedy tvrdit, že Husserlovo řešení se do velké míry nadále pohybuje v psychologizující oblasti karteziánského *ego cogito*.²³ Frege, který rezolutně odmítá introspekci, pro její uzavřenost do sféry lidské mysli, oproti tomu předpokládá, že objektivní svět nelze vyvozovat ze světa subjektivního. Předmětem filosofie mu má být objektivní aspekt myšlení, který nacházíme v *intersubjektivních* projevech, tj. komunikaci. Jazyk se tak prakticky Fregemu stal jediným prostředkem k zachycení filosofického myšlení.²⁴

Rozdíl mezi koncepcemi Fregeho a Husserla spočívá tedy v prostoru, v jehož rámci nacházejí badatelé své axiomatické pravdy či jistoty. Pro Frege je tímto prostorem jazyk, a to konkrétně jeho významová složka, kterou nazývá *třetí říší*, která je mu přístupná jazykovou analýzou. Prostor, v němž našel svoji axiomatickou jistotu Husserl, je mentálním prostorem uvnitř lidské mysli, s tím, že tento prostor mu má být přístupný (psychologickou) introspekci. Na totožnou problematiku odpovídají oba badatelé každý svým vlastním způsobem, reprezentovaným příslušnou metodou. Ačkoli každá z metod se vydává jiným směrem bádání, jedna sémantickým, druhá fenomenologickým, tak ve svém cíli se obě metody opět setkávají, a to konkrétně v prostoru *intersubjektivní* obývaném objektivními významy jevů a pojmů. Frege usiluje vyjádřit svým názvem *třetí říše* pro tento prostor, na jeho prostředkující pozici mezi říšemi subjektivity a objektivní. „Třetí říše je totiž od té první (hmatatelného světa) oddělena jenom v tom smyslu, že jde o jiný řád bytí – řád, který vzniká až skrze lidský „rozum,“ konkrétněji skrze lidské diskurzivní a argumentativní praktiky.“²⁵ Husserl se v totožné intenci odkazuje na tento *intersubjektivní* prostor, který má podle jeho mínění podobu psychologických struktur lidské mysli, skrze něž jevy nabývají svůj význam.

1.2 Fregeho pojetí smyslu a významu

Pojetí smyslu a významu otce logické sémantiky a filosofické logiky Gottloba Fregeho, se v této práci stává průsečíkem, v němž se setkává fenomenologie náboženství s lexikální

²⁰ Srov. PEREGRIN, Jaroslav. Fregův obrat k jazyku... s. 4.

²¹ Ibid. s. 4.

²² Ibid. s. 4.

²³ Podobně i Waardenburg považuje van der Leeuwovu fenomenologii za „psychologickou hermeneutiku.“ WAARDENBURG, Jacques. *Bohové zblázna*. s. 109.

²⁴ PEREGRIN, Jaroslav. Fregův obrat k jazyku... s. 4.

²⁵ Ibid. s. 6.

sémantikou dílčích fenoménů zahrady. Fregeho nejvlivnější stat' „O smyslu a významu”,²⁶ v níž autor představil svoji teorii „dvouúrovňové sémantiky”²⁷ významu rozlišováním na význam a smysl, které se tato kapitola věnuje, je více jak sto let stará.²⁸ To by mohlo svádět k názoru, že Fregeho přínos pro dnešní vědu, byl již jistě dávno vyčerpán. Tato kapitola si mimo jiné klade za cíl i poukázat na komplexní charakter Fregeho koncepce, který bývá v mnoha soudobých výkladech zplošťován,²⁹ snad právě pod vlivem dojmu, že vzhledem k stáří jeho práce, je třeba ji nahlížet jako pouhou historickou kapitolu.

Svoji základní tezi o „rozdvojení významu na (vlastní) význam a smysl.”³⁰ popisuje Frege vlastními slovy následovně: „vlastní jméno (slovo, znak, spojení znaků, výraz) vyjadřuje svůj smysl, [a] označuje svoji denotaci.”³¹ Je sice pravdou, že Fregeho studie se zabývá především vlastními jmény, nicméně ještě v téže statí Frege subsumuje pod vlastní jména všechny oznamovací výroky.³² Každý znak³³ je spojen jak s tím co označuje, což je nazýváno jeho denotací³⁴, tak i s tzv. smyslem,³⁵ jež udává „způsob danosti”³⁶ znaku.

²⁶ FREGE, Gottlob. Über Sinn und Bedeutung. In: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, NF 100. 1892, s. 25–50.

²⁷ Označení „dvouúrovňová sémantika” užívá k pojmenování Fregeho teorie Jaroslava Peregrina.

²⁸ RACLAVSKÝ, Jiří. Frege a vlastní jména. *Pro-Fil.* Brno, 2002, roč. 3, č. 2, ISSN 1212-9097. s. 1.

²⁹ Podobně na soudobé výklady Fregeho pohlíží i docent na katedře Filozofické fakulty Masarykovy university Jiří Raclavský. Srov. RACLAVSKÝ, Jiří. Frege a vlastní jména... s. 2.

³⁰ *Ibid.* s. 1.

³¹ FREGE, Gottlob. Senso e denotazione. In: FREGE, Gottlob. *Aritmetica e logica*. trad. it. di L. Geymonat-C. Mangione, Boringhieri, Torino 1965. s. 14.

³² Německý výraz *Eigenname* nebyl Fregem zamýšlen v dnešním analytickém smyslu, kdy je tento výraz rezervován pro poukázání na individualitu RACLAVSKÝ, Jiří. Frege a vlastní jména... s. 2.

³³ Ve smyslu o větu výše zmíněného „vlastního jména.” Pojmy „vlastní jméno” a „znak” jsou v této kapitole užívány jako synonyma. Frege po vzoru de Saussura považuje jazyk za systém znaků, kde znak plní zástupnou funkci, neboť odkazuje ke skutečnosti, jež se nachází mimo vlastní jazyk. BUDIL, Ivo T. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. s. 146. Dle de Saussura je znak bilaterálního charakteru, neboť v sobě nese *signifié* tj. pojem, jímž se označuje nějaká skutečnost. Tento pojem má nejčastěji zvukovou či grafickou podobu. Druhou složkou znaku tvoří *signifiant* tj. to co je tímto pojmem označováno. V naší mysli nabývá *signifiant* tzv. akustické podoby (*image acoustique*). SAUSSURE, Ferdinand de, Charles BALLY a Albert SECHEHAYE. *Kurs obecné lingvistiky*. vyd. 3. Praha: Academia, 2007. Europa. ISBN 978-80-200-1568-6. s. 96-97.

³⁴ Překlad německých termínů *Sinn* a *Bedeutung* činí při překladu do jiných jazyků značné obtíže. Absence jednotné normy, již by mohly představovat snad jen původní německá označení, vede k častému terminologickému zmatku. Tak například italské překlady překládají Fregeho *Bedeutung* jednou jako *denotazione*, jindy jako *significato*. Do angličtiny ten samý výraz překládá Max Black jako *reference*, ačkoli podle Tichého je mnohem vhodnější přímý překlad jako *meaning*. Na Slovensku bývá *Bedeutung* překládáno výrazem *denotát*. RACLAVSKÝ, Jiří. Frege a vlastní jména... s. 3. V této práci překládám německé *Bedeutung* primárně jako „denotaci” či jako „vlastní význam,” zcela výjimečně jen jako „význam,” a to především v nejazykovědně orientovaných kapitolách práce.

³⁵ Německé *Sinn* bývá do češtiny překládáno jako *mysl*. Sémantickou neurčitost německého pojmu *Sinn*, jež je ostatně vlastní i českému pojmu „mysl”, Frege zpřesňuje na tzv. „způsob udání” vlastního významu. Společně s Jiřím Raclavským se kloním k srozumitelnějšímu termínu „způsob danosti.” Viz RACLAVSKÝ, Jiří. Frege a vlastní jména... s. 1. Hovoří-li Frege o smyslu, pak se jeho výpověď vztahuje vždy pouze k jednotlivým znakům jazyka. Na vyšší rovině jazyka tj. v rovině vět, nahrazuje Frege výraz „mysl” termínem „myšlenka”. Smysl pojmu a myšlenka věty *de facto* představují totožné entity, jejichž jediným rozdílem je odlišný řád jazyka, v němž se pohybují. Na místo výrazu „myšlenka,” navrhuji užívat plastičtějšího výrazu „představa.” Podobně o „představě” jako o tom, co je označováno znaky, mluví i Petr Pokorný při popisu de Saussurovi teorie jazyka.

Způsobem danosti se zde myslí jakýsi úhel pohledu, jenž „zabarvuje” perspektivu, z níž na danou denotaci patříme.³⁷ Například v biblické tradici bývá zvykem opisovat (vlastní) Boží jméno, aby se tím předešlo jeho ledabylému vyslovení.³⁸ V našem případě považujeme tetragram za denotát. K opisu se užívá celá řada výrazů, jako například: Adonaj, Elohim, El, Svatý, Svatý Izraele, slovanský překlad Božího jména „Hospodin”, Král, Pán zástupů či Boží sebepředstavení se Abrahamovi jako „jsem, který jsem”. V náboženském kontextu Bible mají všechny tyto názvy pocházející z nejrůznějších prostředí jeden a týž denotát, jímž je „Bůh-Jahve.” Zároveň však každý z těchto pojmů „osvětluje” Boží osobnost z odlišných perspektiv. V našem případě považujeme zde zmíněné opisy Božího jména za smysly. Smysl je tedy „cestou”³⁹, jímž je označované označováno, analyticky řečeno zkrátka „způsob danosti.” Denotát, je každým svým způsobem danosti uchopen pouze částečně, neboť žádný smysl není schopen do sebe obsáhnout sémantickou komplexnost denotátu, a tak mnohdy velká část sémantického prostoru denotátu zůstává vždy mimo evidenci daného výrazu.⁴⁰ Z doposud zmíněného vyplývá, že každé denotaci náleží jakási množina smyslů, jež k ní poukazují, ale i znaků, jež jsou referenty těchto smyslů. Ne však všechny způsoby danosti musí mít svoji denotaci. Například z pohledu autora 115 žalmu vysmívajícího se neživotnosti pohanských model, nebudou vlastní jména pohanských bohů obdařena žádnou denotací, zatímco jméno Hospodin denotací obdařen bude, pro akty stvoření nebe a země a žehnání svému lidu, jimiž v žalmistových očích prokazuje svoji životnost tj. reálnost.⁴¹

Do rámce Fregeho pokusu utvořit dokonalý logický jazyk, jenž by netrpěl nedokonalostmi jazyka mluveného, zaznívá jeho definice denotace vlastních jmen: „denotací [vlastních jmen] je nějaký určitý objekt (slovo „objekt” je uchopeno nejširším možným způsobem).”⁴² V případě oznamovacích výroků je pak denotací tzv. pravdivostní hodnota výroku,⁴³ jejímž ukazatelem je skutečnost, nakolik tvrzení výroku odpovídá reálnému stavu světa. V případě výroků tak máme na výběr z pouhých dvou variant denotace, jimiž jsou pravda a nepravda.⁴⁴

Určitou výjimku představují tzv. nepřímé výroky, které postrádají svoji běžnou denotaci, proto aby se jejich denotací stal výrok, k němuž odkazují. Frege pojmenovává tyto výroky jako tzv. výroky s nepřímou denotací. Jedná se tedy o případ, kdy znaky odkazují na znaky, s tím že běžnou denotací jsou obdařeny až ty znaky, na něž je prvními znaky odkazováno. V

Srov. POKORNÝ, Petr, Jakub ČAPEK, Růžena DOSTÁLOVÁ, et al. *Hermeneutika jako teorie porozumění: od základních otázek jazyka k výkladu bible*. Praha: Vyšehrad, 2006. Teologie. ISBN 80-7021-779-0. s. 24.

³⁶ Pojmů „smysl” a „způsob danosti” je v této kapitole v souladu s Fregeho intencí, užíváno jako synonym.

³⁷ Smysl bývá nejčastěji vysvětlován pomocí Fregova, podle mého mínění, nepříliš vhodného geometrického příkladu těžnic trojúhelníku. Kde místo protnutí těžnic je denotací, k níž vedou tři různé přímky reprezentující tři různé způsoby danosti tedy smysly.

³⁸ V případě důkladného „nahrazování” Božího jména se jedná o tzv. *qere perpetuum*. BIČ, Miloš. *Ze světa Starého zákona II*. Praha: Kalich, 1989. s. 511.

³⁹ Tuto metaforu k popisu smyslu užívá Jiří Raclavský. RACLAVSKÝ, Jiří. Frege a vlastní jména... s. 1.

⁴⁰ FREGE, Gottlob. *Senso e denotazione*... s. 11. Obdobně mají jakýsi nadbytek „významu vykazovat” i metafory. Srov. POKORNÝ, Petr, Jakub ČAPEK, Růžena DOSTÁLOVÁ, et al. *Hermeneutika*... s. 57.

⁴¹ Frege užívá k popisu smyslu bez denotace větu: „nejvzdálenější nebeské těleso od země,” jejímž smyslu dobře rozumíme, avšak jejíž denotací si nemůže být nikdo jist. FREGE, Gottlob. *Senso e denotazione*... s. 13.

⁴² FREGE, Gottlob. *Senso e denotazione*... s. 10.

⁴³ *Ibid.* s. 16.

⁴⁴ *Ibid.* s. 15.

textu bývají tyto speciální případy vyznačeny uvozovkami.⁴⁵ V biblickém textu se v těchto případech s uvozovkami nesetkáváme, avšak v tom samém smyslu nepřímé denotace bývají hojně užívány výrazy typu: panovník, otec, sadař, vinař či pastýř.⁴⁶ Tyto a jim podobné výrazy v závislosti na kontextu, v němž jsou užity, mohou postrádat vlastní denotaci, ve smyslu Fregových vedlejších vět a odkazovat se na hlavní kontext (ve smyslu Fregových vět hlavních), jímž je výpověď o Hospodinu. I v těchto případech jde Boží osobnost, popisovanou i třeba z protilehlých úhlů, jako je tomu třeba u výrazů „Panovník,” jež má silné mocenské konotace a výrazu „Pastýř”, který mnohem více vyzdvihuje pečující aspekt vlády subjektu nad subjektem.

V jazyce současné jazykovědy jsou tyto jazykové prostředky známy jako symbol a metafora. Symbol, „výraz o dvojím smyslu, kde smysl doslovný, bezprostřední, fyzický odkazuje na smysl skrytý, obrazný, existenciální, ontologický atd.“,⁴⁷ je velmi blízký metafoře, která je: „podobně jako symbol užitím slova v přeneseném smyslu, ve smyslu odlišném od jeho zakódované funkce, od „doslovného“ znění.“⁴⁸ Na rozdíl od symbolu, však bývá metafora užívána v nečekaných a neustálených spojeních, protože jejím záměrem je snaha vystihnout skutečnost, jež se nachází mimo možnosti jazykové kompetence mluvčího.⁴⁹ Náboženský jazyk Bible je v pasážích, kde se autoři pokoušeli vypovídat o Hospodinu, jakožto transcendentní, mimojazykové entitě, metaforami doslova prochnut.

Frege ve své stati přisuzuje velmi závažnou pozici pragmatice výpovědi, kterou zpravidla popisuje jako situaci všedního života, do níž je výrok vysloven. Netematizovaně totiž předpokládá Derridovu kategorii „dobré vůle”, jejíž podmínkou je skutečnost, že „každý kdo promluví, chce, aby mu bylo rozuměno”,⁵⁰ což je přirozeným předpokladem porozumění si mezi mluvčími. Frege se tudíž domnívá, že v kontextu běžné řeči se mluvčí i posluchač nacházejí pod vlivem „dobré vůle”, v takovém mentálním nastavení, které předpokládá reálnou existenci denotací, k nimž mluvčí odkazuje skrze použité znaky.⁵¹

Doposud jsme se pohybovali výlučně ve Fregově tzv. *třetí říši* tj. sféře významů tvořenou denotacemi a způsoby jejich daností. Je-li znak představitelem první říše tj. říše empiricky jevů, pak je jeho smyslová reprezentace v lidské mysli říší druhou tj. sférou lidské subjektivity. „Reprezentace je to co slovo vyvolává v posluchači.”⁵² Pro lepší pochopení vztahů mezi smyslem, denotací a reprezentací, užívá Frege následujícího přirovnání:

⁴⁵ FREGE, Gottlob. *Senso e denotazione...* s. 11-12.

⁴⁶ Pokorný považuje zcela správně tyto výroky nepřímé denotace za metaforu. [„To platí o metaforách ze zřetelně patriarchálního prostředí (Bůh jako otec) nebo...”] POKORNÝ, Petr, Jakub ČAPEK, Růžena DOSTÁLOVÁ, et al. *Hermeneutika...* s. 57.

⁴⁷ RICEOUR, Paul. Symbol a mýtus (1963). In: Život, pravda, symbol. Praha 1993, s. 161. Cit. In: POKORNÝ, Petr, Jakub ČAPEK, Růžena DOSTÁLOVÁ, et al. *Hermeneutika...* s. 54.

⁴⁸ *Ibid.* s. 55.

⁴⁹ *Ibid.* s. 55.

⁵⁰ LUKEŠ, Jiří. Osamostatnění, vývoj a směřování kritické novozákonní exegeze od počátku liberalismu do doby postmoderny – od J. P. Gablera k M.J. Borgovi. *Theologická revue*. 2014, Vol. 85, No. 1. ISSN 1211-7617. s. 53.

⁵¹ FREGE, Gottlob. *Senso e denotazione...* s. 14.

⁵² FREGE, Gottlob. *Senso e denotazione...* s. 14.

„představme si, že někdo pozoruje Měsíc dalekohledem.“⁵³ V tomto přirovnání zastupuje Měsíc denotaci, obraz Měsíce v čočce dalekohledu je smyslem, zatímco obraz na sítnici oka znázorňuje reprezentaci. Reprezentace tedy vytváří subjektivní obraz uvnitř mysli jednotlivce, který se konstituuje na bázi jeho intuice, vzpomínek a s nimi spojených pocitů.⁵⁴ Obraz reprezentace podléhá proměnám, navzdory možnému jednotnému způsobu danosti a to v závislosti na rozdílech, daných odlišnou subjektivitou jednotlivců.⁵⁵ Zatímco je dle Fregeho vyloučeno, aby byť i dva velmi blízcí si lidé dosáhli totožné reprezentace, tak smysl podobné subjektivitě nepodléhá. Smysl je v porovnání s reprezentací mnohem objektivnějšího charakteru, neboť jako onen pomyslný obraz na čočce dalekohledu je přístupný každému lidskému oku a to bez výjimky.⁵⁶ Na tomto místě si dovoluji konstatovat, že Fregovo pojetí smyslu a myšlenky vykazuje zřetelné *intersubjektivní* rysy, „smysl může být společným vlastnictvím velkého počtu lidí, neboť [smysl] není částí či módem individuální psyché.“⁵⁷ Podle Fregova mínění se má věda výhradně zabírat objektivní⁵⁸ sférou denotací, ke které vede cesta skrze intersubjektivní způsoby daností. Zatímco sama o sobě stojící říše předmětů, sestávající ze znaků, je pro Fregu sférou pouhých „předmětů“ bez vlastní výpovědní hodnoty, uvažujeme-li ji odděleně od jejího pragmatického kontextu, kterým je nejčastěji promluva.⁵⁹ Zcela na okraj svých teoretických úvah Frege připouští, že v určitém případě by bylo možné za objekt považovat i subjektivní reprezentaci, přesně v tom smyslu jak tomu činí fenomenologie, tj. introspekci a metodou *nacherleben*.⁶⁰ Jinou otázkou ovšem zůstává, zdali si jeden a ten samý znak musejí mluvíci nutně spojovat s též způsobem danosti. Pokusíme-li se držet Fregova přirovnání k pozorování Měsíce, pak na otázku zdali lze Měsíc pozorovat několika dalekohledy různého typu (např. různého stupně zvětšení), musíme společně s Fregem odpovědět, že zajisté ano.⁶¹ Samotný Frege toto zjištění nijak dále nerozvedl, neboť cíl svojí práce spatřoval v ozřejmění charakteru vedlejších vět. Z našeho hlediska je tento postřeh nadmíru důležitý, jelikož potvrzuje skutečnost, že slova jakožto znaky nejsou pevně svázána se způsoby daností, které jsou jim mluvíci přisuzovány. Na druhé straně si je Frege dobře vědom, že nelze popřít existenci jakéhosi „obvyklého“ smyslu slova (znaku), který je

⁵³ *Ibid.* s. 11-12.

⁵⁴ *Ibid.* s. 12-13.

⁵⁵ Pod jménem „Bukefalos“ si velmi pravděpodobně malíř, rytíř a zoolog představí tři vzájemně odlišné obrazy. *Ibid.* 12.

⁵⁶ *Ibid.* s. 13.

⁵⁷ *Ibid.* s. 12.

⁵⁸ Pro Fregu je objektivní to, co je pravdivé. K pojetí Fregovi pravdivostní hodnoty viz RACLAVSKÝ, Jiří. Frege a vlastní jména... s. 6.

⁵⁹ FREGE, Gottlob. *Senso e denotazione*... s. 14. Typickým příkladem studia v rovině první říše je Fregem z pochopitelných důvodů kritizovaný empirismus. Srov. *Ibid.* s. 14.

⁶⁰ [„předpokládejme, že by sítnicový obraz [subjektu] A byl viditelný i [subjektu] B, nebo dokonce samotnému A skrze zrcadlo.“] FREGE, Gottlob. *Senso e denotazione*... s. 13

⁶¹ [„Možná by se dalo říct: tak jako si s jedním slovem jeden člověk spojí svojí reprezentaci odlišnou od reprezentace druhého, tak by se zároveň taktéž mohlo stát, že si jeden s tímto slovem spojí smysl odlišný od smyslu druhého.“] Bohužel tok svých myšlenek jdoucích tímto směrem autor násilně přerušuje konstatováním [„následováním těchto implikací bychom se příliš vzdálili našemu předmětu.“] FREGE, Gottlob. *Senso e denotazione*... s. 13.

většinou uživatelů jazyka spojován s konkrétní denotací.⁶² Kdyby tomu skutečně, tak nebylo, pak by dorozumění mezi mluvčími nebylo možné.⁶³

Jsem přesvědčen, že Fregovo pojetí způsobu danosti (myšlenky věty) je dodnes velmi přínosným nástrojem vhodným především pro hermeneutické úsilí o nalezení smyslu textu. Vývoj na denotaci orientované analytické filosofie, však tento i pro samotného Frege vedlejší objev způsobu danosti pojmů upozadil,⁶⁴ ne-li ho přímo zcela opomněl. Tento fakt dokládá ostatně i vývoj disciplíny, kdy Fregův pokračovatel explicitně usiluje o redukci Fregova rozdvojeného významu na jednoúrovňový stupeň pouhé denotace. Osobně se domnívám, že v pozadí Russlových snah stála potřeba naplnit Fregův poněkud nic neříkající koncept denotace vět něčím určitějším než pojmy pravda/nepravda, k nimž Frege nepodává žádné vysvětlení, jež by ospravedlňovalo přínos této kategorie,⁶⁵ a tak vyznívají poněkud na prázdno, ani důvod proč právě pojem pravdy/nepravdy považuje za vrchol a hlavní přínos svého přístupu, neboť z mého pohledu představuje jeho nejzranitelnější část.⁶⁶ Na tomto místě považuji za neudržitelné držet se nadále původního Fregova pojetí denotace. V zásadě navrhuji trojí revizi této druhé úrovně sémantiky:

1. Vzdát se objektivistických nároků *třetí říše*, na pravdivostní hodnotu a odstoupit od z těchto nároků odvozených kategorií pravdy a nepravdy.⁶⁷
2. Přiklonit se k intersubjektivnímu pojetí *třetí říše* jako sféry „elementárního významu” slov a vět.
3. Ukotvit denotaci ve sféře způsobů danosti.

Elementárním významem, zde myslím základní podobu struktury, jíž musí denotace nutně nabýt, aby ji percepující subjekt byl schopen registrovat jako smysluplnou, významonosnou tj. ve svém posledku za „srozumitelnou.” Slovy gestalt psychologie míním elementárním významem slova jakousi „rozmazanou” představu či obraz⁶⁸ konkrétní denotace. Denotace v

⁶² O „běžné” denotaci slov hovoří Frege v souvislosti s “nepřímou” denotací vedlejších vět, jejichž vlastní denotací je smysl věty hlavní. FREGE, Gottlob. *Senso e denotazione*... s. 12.

⁶³ Příkladem „neobvyklého“ spojení znaku a smyslu, či smyslu a denotace, je metafora. Metafora jako nezbytná součást jazyka, nachází své uplatnění především tam, kde se její pomocí sděluje zkušenost či poznatek, který nelze vyjádřit jinak. POKORNÝ, Petr, Jakub ČAPEK, Růžena DOSTÁLOVÁ, et al. *Hermeneutika*... s. 56 a 58. V rámci Fregova konceptu by metafora představovala případ „neobvyklého“ spojení způsobu danosti s nějakou denotací.

⁶⁴ [„Kupodivu se Frege nechtěl natolik zaobírat svým cenným teoretickým objevem, smyslem výrazů, ale jen významem výrazů.”] RACLAVSKÝ, Jiří. Frege a vlastní jména... s. 6.

⁶⁵ Dokonce se zdá, že je Frege zcela spokojen se skutečností, dle níž: všechny pravdivé věty mají tentýž význam, stejně tak jako tentýž význam mají mít věty nepravdivé. Což v posledku vede k tomu, že [„význam vět smazává všechno jedinečné.”] RACLAVSKÝ, Jiří. Frege a vlastní jména... s. 6.

⁶⁶ Ztotožnění významu věty s pravdivostní hodnotou, přivádí Frege k tzv. paradoxu vševedoucnosti, jemuž se snaží neúspěšně vyhnout zavedením kategorie „přímý a nepřímý” význam slova. Podrobněji k této problematice RACLAVSKÝ, Jiří. Frege a vlastní jména... s. 6.

⁶⁷ Ostatně ani pro Frege není pravdivostní hodnota neodlučitelně spojena s *třetí říší*, jelikož je schopen uvažovat o entitách jako například o pojmech, obývajících tuto říši a zároveň neosobující si žádný nárok na pravdivostní hodnotu. PEREGRIN, Jaroslav. *Fregův obrat k jazyku* [online]. [cit. 25.6.2016]. Dostupné z: <http://jarda.peregrin.cz/mybibl/PDFTxt/493.pdf>. s. 2.

⁶⁸ Termínů “představa” a “obraz” užívám v Saussurově smyslu “akustického obrazu”, jako toho co vzniká v naší mysli následkem na smyslové podráždění našich receptorů, a to v podobě slyšeného či přečteného slova, či

mé koncepci postrádá jasných „kontur“, neboť tyto kontury dodává představě denotace právě její způsob danosti. Pro svoji absenci kontur, vykazuje obraz či představa ve sféře denotace, oproti obrazu či představě způsobu danosti, zřetelné abstraktní rysy. Abstrakce je nutným procesem „rozmazávání kontur“ stanovených způsobem danosti, kdy z pomyslné komplexní a jasně ohraničené struktury (obrazu či představy) je následkem abstrakce tato struktura „ořezána“, až na svoji samotnou „podstatu“, již je denotace. Proces abstrakce je pomyslnou hranicí oddělující sféru způsobu danosti od sféry denotací. Pokud by naše myšlení nebylo schopno abstrakce a zůstávalo by pouze ve sféře způsobů danosti, pak bychom nebyli schopni, odhlédnout od konkrétního obrazu či představy, jež vznikly v naší individuální myslí reakcí na nějaký znak. Dávám za pravdu Fregemu, když tvrdí, že dva lidé nikdy nedosáhnou totožné reprezentace.⁶⁹ Následkem neschopnosti abstrakce, bychom se připravili o možnost porozumění jakémukoli sdělení, a tedy de facto o schopnost vzájemné komunikace.

Z určitého pohledu se elementární význam zčásti překrývá s Fregovým tzv. „obvyklým“ významem vět, v tom smyslu, že „obvyklý“ význam tvoří⁷⁰ prvotní referent, k němuž se intuitivně posluchač či čtenář vztahuje během procesu rozumění, a to takovým způsobem, aby v následujícím kroku byl uschopněn porozumět danému významu v jeho specifčnosti, jež je důsledkem určitého způsobu danosti, jímž je posluchači význam zpřístupněn.⁷¹ Paralela mezi elementárním významem a fenomenologickým ideálním typem, tak jak bude níže vyloženo, není shodou okolností, ale tím co považují za metodologický přínos této diplomové práce.

Komunikační praxe je důkazem platnosti předloženého vztahu mezi způsobem danosti a denotátem, v pozměněném smyslu, jakožto „elementární struktury.“ V případech kdy si není posluchač jist správností svého rozumění denotátu, obvykle vyžaduje po svém protějšku, nejčastěji reprezentovaném v podobě mluvčího nebo textu, další způsoby daností, jež by k témuž elementárnímu významu ukazovali skrze další série znaků. Protějšek na tuto výzvu reaguje zpravidla tím, že míněný význam tzv. opíše jinými slovy, tj. jinými způsoby danosti.

Vztah mezi smyslem a elementárním významem není během procesu rozumění utvářen jednostranně, tedy ve směru od (znaku) smyslu k elementárnímu významu tak, jak se domníval Frege, ale recipročně. V průběhu procesu rozumění dochází k nepřetržité komparaci

přímého vizuálního vidění jevu. SAUSSURE, Ferdinand de, Charles BALLY a Albert SECHEHAYE. *Kurs obecné lingvistiky*... s. 96-97. Vznikají-li v případě slyšení jednotlivých slov v naší mysli odpovídající „obrazy,“ pak v případě slyšených vět vznikají v myšlení rovnou celé představy.

⁶⁹ FREGE, Gottlob. *Senso e denotazione*. trad. it. di L. Geymonat-C. Mangione, Boringhieri, Torino 1965. s. 13.

⁷⁰ Fregeho popis „obvyklých“ a „neobvyklých“ významům ve vedlejších větách, implicitně předpokládá intuitivní snahu posluchače primárně své rozumění vztahovat k obvyklému významu vět. RACLAVSKÝ, Jiří. Frege a vlastní jména... s. 26.

⁷¹ Vlastní význam slova stojí ve funkci prvotního referentu i během tzv. „metaforického“ procesu, který zodpovídá za tvorbu i porozumění metafoře. [„Řeč [doslovný význam slova] se každé nové metafoře vzpírá, klade jí odpor, protože odporuje její běžné logice, ale nakonec si dá říct, metaforu použije a ta potom může působit jako obvykle se navracující výraz pro těžko kódovatelné jevy.“] POKORNÝ, Petr, Jakub ČAPEK, Růžena DOSTÁLOVÁ, et al. *Hermeneutika*... s. 62.

intuitivně nahlíženého významu se způsobem jeho danosti. Cílem procesu rozumění, pak je snaha objevit podstatu (denotaci) způsobu danosti.⁷²

⁷² Vlastním přesvědčením tíhnu k verifikačně neověřitelnému van der Leeuwově stanovisku, dle něhož (po)rozumění není pouze výkonem subjektu, ale něčím co k subjektu přichází z vnějšku.

2. Kulturní vrstvy Tanachu

Vztah komplementarity mezi jazykem a kulturou se stal zejména v druhé polovině dvacátého století předmětem všeobecných úvah.⁷³ Na tyto úvahy svým originálním způsobem navázal Jan Heller svojí tzv. responzivní hypotézou o původu náboženství. Podle této teorie náboženství vznikalo a stále vyvěrá z existenciální potřeby člověka osmyslnit svůj život, protože ze svých vlastních sil je toho člověk zřídka schopen. Člověk je tím, který: „tvoří si ty, jimž ji [odpověď po smyslu života] může vložit do úst, a to takovou, jakou si žádá.“⁷⁴ Náboženství tedy vzniká v určité době a za určitých okolností jako historický jev,⁷⁵ z čehož vyplývá, že každý náboženský jev je nutně ovlivněn, ba spíše přímo utvářen kulturou a jazykem, v níž se vyskytuje. Jinak řečeno, je náboženství odpovědí lidské kultury na otázku po posledním smyslu.⁷⁶ Jan Heller se ve většině svých prací zabíral především sémantickou výpovědní hodnotou biblického textu, která lépe odpovídala jeho synchronnímu zaměření,⁷⁷ jehož posledním cílem bylo srozumitelně oslovit současného člověka biblickým *kérygmatem*. Přenos *kérygmatu* současnému člověku, byl pro Hellera jakožto dialektického teologa hlavním cílem veškerého teologického počínání.⁷⁸ Diachronní rozměr práce mu však byl po celou dobu přirozenou a nezbytnou propedeutikou ke každému biblickému textu. „Podobnou samozřejmostí je to, že rozebíraná stat' pochází z doby, která ji zpětně poznamenala svým slovníkem, představami, historickým i nábožensko-dějinným pozadím.“⁷⁹ Diachronní způsob práce však podle Hellera nebyl dostatečně schopen tematizovat tzv. „náskok“⁸⁰ Tanachu, před mytologicky zaměřenými náboženskými tradicemi okolních národů Izraele. Tato kapitola má

⁷³ Pro podrobnější vývoj bádání viz BUDIL, Ivo T. *Fylogeneze jazyka a kultury*. In: *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. s. 183-191.

⁷⁴ HELLER, Jan, MRÁZEK, Milan, *Nástin religionistik: uvedení do vědy o náboženstvích*. 2., rev. vyd. Praha: Kalich, 2004. Studijní texty (Kalich). ISBN 80-7017-721-7. s. 24 [„Responsivní hypotéza (z lat. *respondeo, -ere* – odpovídat) vidí tedy původ náboženství v odpovědi na otázku po poslední pravdě, smyslu a cenně našeho života.“] HELLER, Jan, MRÁZEK, Milan, *Nástin religionistiky: uvedení do vědy o náboženstvích*. 2., rev. vyd. Praha: Kalich, 2004. Studijní texty (Kalich). ISBN 80-7017-721-7. s. 24-25.

⁷⁵ HELLER, Jan, MRÁZEK, Milan, *Nástin religionistiky*. s. 27.

⁷⁶ Poznatky posledních dvou vět, nejsou v teoretické rovině Hellerem řečeny, nýbrž z jeho koncepce vyplývají a jsou prokazatelně přítomny v Hellerově způsobu práce. Na místě je však třeba se ptát, proč Heller tak sporadicky užívá pojmu kultura, a především, proč tato práce na Jana Hellera odkazuje v kapitolách věnujících se kultuře? Odpověď spatřuji za prvé v autorově teoretickém zakořenění v Barthově teologii Slova, která zapříčinila sémantický posun pojmů „náboženství“ a „kultura.“ Za druhé se domnívám, že Heller si osvojil Tillichovo ztotožňující pojetí náboženství a kultury, dle kterého je náboženství [„substance kultury a kultura je formou náboženství.“] HELLER, Jan, MRÁZEK, Milan, *Nástin religionistiky*. s. 39. Závěrem se odvažuji tvrdit, že Hellerem preferovaný pojem „náboženství“ v sobě nese významové konotace vztahující se k pojmu „kultura“, tak jak tento pojem chápe současná kulturní antropologie.

⁷⁷ Samotný Heller definuje svůj způsob práce jako synchronně terminologický, na jehož základě se dále ubírá cestou lingvisticko-sémantické analýzy. HELLER, Jan. *Pozdní sklizeň*. Praha: Advent-Orion, 2000. ISBN 80-7172-456-4. s. 116.

⁷⁸ Hellera jakožto „*kérygmatického*“ teologa popisuje i Petr Pokorný. Viz HELLER, Jan. *Pozdní sklizeň...* s. 156-157.

⁷⁹ HELLER, Jan. *Pozdní sklizeň...* s. 59.

⁸⁰ [„...biblická tradice má tendenci odhalovat za jednotlivými náboženskými představami, za jejich narativně podanými soubory (mýty), rity a druhotnými interpretacemi (za tzv. kvantitami) vlastní náboženský (nadzkušenostní) vztah člověka k transcendenci.“] HELLER, Jan. *Pozdní sklizeň...* s. 155

ambici navázat na Hellerův diachronní rozměr práce, jehož jádro spočívá v identifikování jednotlivých kulturně-náboženských „vrstev“⁸¹ Tanachického materiálu. Na základě rozlišování mezi lokálními kulty, pasteveckou a zemědělskou kulturou/náboženstvím⁸² starověké Palestiny, člení Heller pasáže Tanachického materiálu, do příslušných kulturních okruhů, pod něž tyto „kulty“ náležejí.⁸³ V Tanachu se tak setkáváme s představami, jejichž nejvlastnější „zasazení“⁸⁴ je podmíněno charakterem kultury, v níž tyto představy vznikly a v jejímž rámci byly tradovány.⁸⁵ Pro usnadnění našeho popisu, se zde omezíme pouze na popis pastevecké a zemědělské kultury s jejich specifickými náboženskými konotacemi.

Vzájemná závislost jazyka a kultury neunikla pozornosti ani Gottlobu Fregemu. V návaznosti na pragmatický úzus spojovat určité způsoby daností s určitými denotacemi, poznamenává, že „nelze vyloučit, že lidstvo vlastní jakési společné dědictví myšlenek“⁸⁶ [jejichž součástí jsou i smysly pojmů], které si předává z generace na generaci.“⁸⁷ Předávání společného dědictví představ z generace na generaci, jakožto kulturní proces, nelze myslet mimo rámec dříve či později vznikající tradice. Element tradice bývá začleněn do širšího rámce, tvořeného kulturou. Domnívám se, že Fregovi nebyla vzdálena představa, v níž onen „ustálený“ smysl znaků není podmíněn výlučně vlastním vývojem jazyka,⁸⁸ nýbrž (a možná i výhradně) kulturní tradicí, k níž jazyk náleží, a jež by v intencích Fregeho bylo možné pokládat za jakousi ustálenou formu pragmatické komunikace mezi mluvčími.⁸⁹ Způsoby daností, jichž určitá kultura používá k vyjádření nějaké konkrétní denotace, by pak byly podmíněny charakterem kultury, z níž vzešly. Podmíněnost způsobů daností s určitým kulturním okruhem,⁹⁰ by pak byla důvodem, proč mohou být některá specifická vyjádření nepřenositelná

⁸¹ Termínem „vrstva“ míní Heller tzv. teologický kontext, který nahlíží zkoumaný s ohledem na celek biblického poselství, představovaný kanonickým zněním textu. Pro bližší definici teologického kontextu viz HELLER, Jan. *Pozdní sklizeň...* s. 59.

⁸² Pro Hellera jakožto dialektického teologa je „náboženství“ v posledku kulturním jevem, mající své kořeny v lidské svévoli nahradit transcendentního Boha kulturou, již by měl člověk ve své moci. HELLER, Jan, MRÁZEK, Milan, *Nástin religionistiky*. s. 25.

⁸³ [„Latinské sloveso *colo* (pěstuji, opatruji, cítím), které je základem slov kultura (původně agrikultura, tj. pěstování polí) i kult (pěstování a opatrování bohů).“]. HELLER, Jan, MRÁZEK, Milan, *Nástin religionistiky*. s. 15. O lokálních kulturech a jejich členění na základě kulturního klíče pojednává podrobně Jan Heller ve svém článku. Viz HELLER, Jan. Zápas Izraele s náboženskými představami jeho okolí. *Religio*. 2000, roč. 8, č. 1. ISSN 1210-3640. s. 87-95.

⁸⁴ „Zasazení“ ve smyslu „*Sitz im leben*“ biblické kritiky.

⁸⁵ Ukázkový příklad tohoto postupu demonstruje Heller na 8 žalmu, který postupně interpretuje v tzv. předbiblickém, starozákonním a novozákonním kontextu. Viz HELLER, Jan. *Pozdní sklizeň...* s. 58-78.

⁸⁶ Fregeho „*Gedanken*“ lze mimo vybranou doslovnější variantu překladu, přeložit také jako „ideu,“ či „představu.“

⁸⁷ FREGE, Gottlob. *Senso e denotazione...* s. 12.

⁸⁸ Fregeovo přemýšlení o jazyku se pohybuje především v rovině pragmatické komunikace mezi mluvčími, a tak jsou mu jakékoli úvahy nad vývojem jazyka cizí.

⁸⁹ Porozumění, například současným textovým dokumentům našeho kulturního okruhu, nečiní mluvčím žádné výraznější obtíže. To samé však nelze tvrdit o několik set let starších textech téhož jazyka, jež vznikaly v odlišném kulturním prostředí. V opačné časové perspektivě, lze poukázat na nesnáze, se kterými se potýká současná starší generace na Západě, tváří tvář tzv. technologické proměně kultury a jazyka.

⁹⁰ [„Pojmem kulturní okruh neboli kulturní cyklus (kulturkreise) se míní organický kulturní komplex, jež je schopen uspokojovat veškeré lidské potřeby např. hospodářské, sociální, politické, estetické, etické a

do jazyka svázaného s odlišnou kulturou. V rámci odlišné kultury, se totožné denotace může dosáhnout užitím zcela jiných (nových) způsobů daností, kterou mohou být naopak nepřenositelné a tedy nesrozumitelné mimo původní kulturní okruh. Tak například lze předpokládat, že starověkým kočovným kmenům byla denotace božstva pečující o svůj lid vyjádřena pomocí představy sadaře, pravděpodobně málo srozumitelná.⁹¹ Pro kočovné kmeny bylo podle mého mínění mnohem přirozenější (tj. v souladu s charakterem jejich kultury)⁹² se k téže denotaci vztahovat např. skrze představu božstva, jakožto „pastýře.”

Popis pasteveckého a zemědělského kulturního okruhu, či „vrstvy“, nám v pozdějších kapitolách práce poslouží ve funkci biblického kulturně-náboženského kontextu, do něhož bude možné analyzované fenomény nejen zařazovat, ale především interpretovat s ohledem na specifický charakter těchto vrstev.⁹³

2.1 Pastevecká kultura

Prostředek obživy semitských pasteveckých kmenů⁹⁴ představoval především chov ovcí a koz. Koně si mohla ve starověku dovolit pouze nejvyšší vrstva reprezentovaná panovnickým dvorem. S velbloudy se na území starověké Palestiny setkáváme až v době Soudců, tedy přibližně od 11. století.⁹⁵ Velbloud byl ostatně domestikován z pohledu dějin poměrně pozdě, přibližně kolem roku 1500 př. n. l. Teprve až jeho domestikace umožnila původně pouze polokočovným semitským kmenům žijícím na okrajích pouště, osidlovat oblasti hluboko v poušti, které by jinak bez jedinečné schopnosti velbloudů vydržet několik dní bez vody zůstaly člověku nepřístupné. Ryze kočovná kultura rozvíjející se zcela uvnitř pouště v blízkosti pramenů a oáz bez kontaktu s kulturou zemědělskou, se tudíž na Blízkém východě rodila ruku v ruce s domestikací tohoto zvířete.⁹⁶

V období dešťů pásli beduíni svá stáda ve stepích a v horách, kde bylo v dostatek vláhy, jež dávala vzrůst travě potřebné pro jejich stáda. V době sucha, tedy v našem létě, se

náboženské.“] DOSTÁL, Dominik. DOSTÁL, D. *Teorie Urmonotheismus Wilhelma Schmidta a Pettazzoniho kritika Urmonotheismu a Pettazzoniho teorie o původu Nejvyšších bytostí*, Bakalářská práce. Praha: Universita Karlova, Husitská teologická fakulta, 2013. vedoucí Jiří Gebelt.

s. 14. Každý fenomén je součástí nějakého kulturního okruhu, který mu propůjčuje svoji charakteristickou esenci. *Ibid.* s. 14.

⁹¹ Příčinu “nepřenositelnosti” této představy si vysvětlují omezeným kontaktem kočovných kmenů s kulturou usedlého obyvatelstva.

⁹² [“Jedním z problémů kontrastu „přirozenost/kultura“ je, že kultura nějakým způsobem vždycky obsahuje přirozenost, zatímco přirozenost obsahuje kulturu pouze v míře, v níž o ní přemýšlíme a chováme se k ní, tj. uvažujeme o ní prostřednictvím kultury.”] LOBKOWITZ, Mikuláš. *Teologické texty: Časopis pro teoretické a praktické otázky teologie* [online]. © 2010, [cit. 2016-05-05]. Dostupné z: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2010-4/Vira-a-kultura.html>

⁹³ Podobnou tendenci zasadit textové jednotky do svého původního historicko-kulturního rámce, vykazovala především tzv. škola dějin formy (*Formgeschichte*).

⁹⁴ Moscati definuje společnou semitskou identitu dvěma charakteristickými. První spočívá v jazykové příbuznosti: [„jejich jazyky jsou si jsou navzájem tak blízké, že se jeví spíš jako nářečí jednoho jazyka...”] druhý v tzv. společenství jejich sídel, které mělo představovat kompaktní nepřerušovaný celek na okrajích Arabské pouště, z níž tyto kmeny pronikali směrem do oblastí usedlé kultury. MOSCATI, Sabatino, Stanislav SEGERT a Miloslav ŽILINA. *Staré semitské civilizace*. Praha: Odeon, 1969. s. 9.

⁹⁵ HELLER, Jan. *Zápas Izraele...* s. 90.

⁹⁶ MOSCATI, Sabatino, Stanislav SEGERT a Miloslav ŽILINA. *Staré semitské civilizace...* s. 10-11.

naopak beduíni se svými stády stahovali do nižších oblastí, kde se vyskytují nejen studny a cisterny ale i pole, na nichž po žních mohli hledat potravu pro dobytek.⁹⁷ „Tenkrát se totiž srpem odřezávaly jen klasy, sláma zůstala stát na poli a pak ji ovce či kozy spásly.“ Každoroční příchod nomádů do oblastí obsazených zemědělci a s tím spojený „boj“ o vodu a životní prostor, byl zdrojem opakovaných napětí a sporů mezi oběma kulturami.⁹⁸ „Polonomádští praotcové se živilí především z mléka svého hovězího dobytka a ovcí, ale pekli i chléb.“⁹⁹ Popis Kenaánu jako země „oplývající mlékem a medem“ (Ex 3,8) naznačoval, že se v zemi mělo nacházet mnoho vhodných pastvin pro dobytek. V textu zaznívá i narážka na lahůdku vznikající míšením mléka a medu. V náboženském kontextu se mléka užívá jako metafory pro biblické kérygma, které je přirovnáváno k životadárnosti mléka mateřského.¹⁰⁰

„Náboženské představy starověkých semitských národů lze rekonstruovat mnohem obtížněji než jejich životní formy a podmínky.“¹⁰¹ Za nejstarší formu náboženství společnou všem semitským kmenům lze s velkou mírou pravděpodobnosti považovat polydémonismus, tj. víru „v duchy oživující prameny, stromy a kameny.“¹⁰² Obřady těchto polokočovných nejstarších semitů měli sestávat z uctívání těchto přírodních útvarů, formou „primitivní“ oběti prvotin plodů a zvířat.¹⁰³ Pozůstatky polydémonické vrstvy můžeme rozeznat v biblickém materiálu, kde jsou nejčastěji překryty tak, že kultická úcta k určitým místům bývá odvozována od nějakého praotce, jemuž se na daném místě dostalo transcendentního prožitku.¹⁰⁴

Hlavním bohem těchto pastevců měl být dle Hellera jakýsi božský (snad i často bezejmenný) Předek, který pastevece vede a chrání a jehož sošky údajně nosili pastevcí

⁹⁷ [„Putování beduínů je přizpůsobeno podmínkám života v poušti, na jaře se rozdělí na menší skupiny a rozptýlí se, aby našli dostatek pastvy pro svá stáda.“] SODOMKOVÁ, Miroslava. Mizející „beduínský“ šperk: typologie a terénní výzkum. Disertační práce. Praha: Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, Ústav etnologie, 2006. Vedoucí práce: František Vrhel. s. 13.

⁹⁸ HELLER, Jan. Zápas Izraele... s. 90 [„kočovníci...shlížejí toužebně na kvetoucí zemědělskou kulturu okolních zemí a snaží se všemi prostředky do ní přemístit.“] MOSCATI, Sabatino, Stanislav SEGERT a Miloslav ŽILINA. *Staré semitské civilizace...* s. 10.

⁹⁹ K podrobnějším popisu polonomádské stravy na Blízkém východě viz slovníkové heslo „potrava, 2. Období praotců.“ s. 804.

¹⁰⁰ Mléko. In: DOUGLAS, J. D. *Nový biblický slovník*. 2., aktual. vyd. Přeložil Alena Koželuhová. Praha: Návrat domů, 2009.

¹⁰¹ MOSCATI, Sabatino, Stanislav SEGERT a Miloslav ŽILINA. *Staré semitské civilizace...* s. 13 Moscati má navíc za to, že [„situace v poušti se od prvních počátků historické doby až dodnes jen velmi málo změnila...“]. MOSCATI, Sabatino, Stanislav SEGERT a Miloslav ŽILINA. *Staré semitské civilizace...* s. 10. Z pohledu současné kulturní antropologie, se tato teze přisuzující pouštnímu prostředí silné konzervační účinky na kulturu může jevit přinejmenším za velmi odvážnou ne však nepravděpodobnou.

¹⁰² MOSCATI, Sabatino, Stanislav SEGERT a Miloslav ŽILINA. *Staré semitské civilizace...* s. 13. [„jsou to spíš bůžkové a skřítkové, než vlastní božstva...[díky nimž] nehnutá příroda dostává život a její nejprůzračnější prvky se zosobňují.“] MOSCATI, Sabatino, Stanislav SEGERT a Miloslav ŽILINA. *Staré semitské civilizace...* s. 13. Naopak podle Biče: [„Náboženské poměry v Syropalestině vykazují od 3. Tisíciletí celkem jednotný ráz, podmíněný arci dějinnými událostmi. Z nich nejzávažnější je okupace Palestiny izraelskými kmeny ve 12. Století př. n. l.“] BIČ, Miloš. *Ze světa Starého zákona I*. s. 47.

¹⁰³ MOSCATI, Sabatino, Stanislav SEGERT a Miloslav ŽILINA. *Staré semitské civilizace...* s. 14.

¹⁰⁴ HELLER, Jan. Zápas Izraele... s. 93.

s sebou.¹⁰⁵ Moscati¹⁰⁶ má za to, že tento kmenový bůh nebýval příliš často zpodobňován pro nedostatek „materiálu“, jenž je pro poušť typický. Přebývání kmenového boha uprostřed kmene bývalo z toho důvodu údajně zpřítomňováno zvláštním stanem, který s sebou kmen stěhoval.¹⁰⁷ Společenství Izraele jako potomstvo nomádských kmenů na náboženskou představu Předka vedoucího a ochraňujícího svůj lid navázalo.¹⁰⁸ Dozvuky popisovaného kmenového pojetí božstva se mají ozývat i v Iz 63,16: „Jsi přece náš Otec! Abraham nás nezná, Izrael, ten o nás neví!“¹⁰⁹ „Problémem tu byla především totemická dimenze, totiž stará představa o biologické a genetické spřízněnosti kmene či vůbec člověka s božstvem.“¹¹⁰ Takováto totemická představa ustoupila víře, že mezi člověkem a Bohem existuje nepřekročitelná hranice, to ostatně má potvrzovat i exegze pojetí božího otcovství v Bibli, jež má být vnímáno vždy nadpřirozeně a nebiologicky.¹¹¹

2.2 Zemědělská kultura

V úrodných rovinách a nížinách mezi horami představují zemědělci v Kenaánu starousedlíky, usedlími především v oblastech v těsných blízkostech pramenů vod, na nichž je jejich živobytí závislé. Pro Palestinu nejen doby starověku byla typická nemožnost celoročního zavlažování. Podoba koryt řek a jejichž zasazení v krajině zpravidla znemožňovalo výstavbu zavodňovacích kanálů, tak jak tomu bylo například v Mezopotámii a Egyptě. O to větší roli hrálo období dešťů, které dokázala na určitou dobu vdechnout vyprahlé krajině „život“ a přinést tak k životu nezbytné množství úrody.¹¹² Mezi základní potraviny patřil v prostoru Syropalestiny mošt, olivový olej a především obilí. Z obilí, ze kterého se pekl chleba, se pěstoval především ječmen a špalda, které byly méně náročné na kvalitu půdy než pšenice, té se dařilo pouze v úrodných oblastech země. Víno nejen v podobě hroznů, ale i rozinek a hlavně moštu (*asís*) a jeho nám známé dokonale vykvašené šťávy (*jajin*) dříve nazývané „krev

¹⁰⁵ HELLER, Jan. Zápas Izraele... s. 90. Heller takto svým míněním vědomě navazuje na Slavomila Daňka, který [„má praotce za postavy kdysi božské.“] HELLER, Jan. *Pozdní sklizeň*... s. 51.

¹⁰⁶ Sabatino Moscati svého času profesor semitské filologie na universitě v Římě se proslavil nejen znalostí jednotlivých semitských národů, ale především svoji schopností tyto poznatky syntetizovat v širokých historických a kulturních souvislostech. Moscatiho dílo „Le antiche civiltà semitiche“, přeložené do češtiny Stanislavem Segertem jako „Staré semitské civilizace“, má podle doslovu překladatele charakterizovat střízlivost a výstižnost stavu znalostí o starověkých semitských kulturách. MOSCATI, Sabatino, Stanislav SEGERT a Miloslav ŽILINA. *Staré semitské civilizace*... s. 339.

¹⁰⁷ [„Stan setkávání (*’ohel mo’ed*, Ex 33,7-11; Nu 11,16; 12,4 aj.) neměl snad původně s truhlou nic společného, ale byl samostatnou nomádskou svatyní, která snad sloužila k prostředkování orákula (srov. 33,7, k tomu Schmitt)...“] RENDTORFF, Rolf. *Hebrejská bible a dějiny: úvod do starozákonní literatury*. Vydání čtvrté. Praha: Vyšehrad, 2015. s. 42.

¹⁰⁸ [„...základní momenty izraelského náboženství mají své kořeny v nomádských podáních z oblasti na jih od izraelské země.“] RENDTORFF, Rolf. *Hebrejská bible a dějiny*... s. 42.

¹⁰⁹ HELLER, Jan. *Pozdní sklizeň*... s. 51.

¹¹⁰ HELLER, Jan. Zápas Izraele... s. 93.

¹¹¹ Ibid. s. 93. Staroizraelská představa biblického Boha má pravděpodobně své kořeny v božstvu nejčastěji nazývaném jménem EL, které není poutané k žádnému zvláštnímu místu ani specifické přírodní síle. Otázkou však zůstává, zdali bůh El náleží k nejstarší vrstvě semitské kultury, či zda do ní pronikl až v pozdějších obdobích. MOSCATI, Sabatino, Stanislav SEGERT a Miloslav ŽILINA. *Staré semitské civilizace*... s. 13-14.

¹¹² HELLER, Jan. Zápas Izraele... s. 91.

hroznů“ (Gn 49,11; Dt 23,25).¹¹³ Třetí základní potravinou je olivový olej, jehož možnosti užití jsou skutečně univerzální: od potravin, přes tuk na smažení (jako náhrada másla), palivo pro malé lampy, až po kosmeticko-medicínské účely.¹¹⁴ Olivový olej byl nato důležitým obchodním artiklem starověké Palestiny. Šalamoun směnoval s Chíramem dřevo na budování Chrámu výměnou právě za olej (1 Kr 5,11; Ez 27,17), Egypt ve kterém se olivovníkům nedaří, byl v zásobování olivovým olejem na Palestině závislý. V starověkých kultech sehrával olej specifickou roli především během přechodových rituálů, kdy jedinec býval olejem pomazáván (na krále, proroka, na ukončení nazírskeho slibu atd.). Přítomnost oleje byla téměř samozřejmou součástí většiny obětí.¹¹⁵

Strach z budoucnosti v podobě obav zdali přijde opět období dešťů, stojí podle Hellera v pozadí náboženských představ zemědělců,¹¹⁶ kteří se svými (magickými) rity na počátku vegetační doby pokoušejí, znovu aktivovat plodivé síly vegetačního božstva, jež často nabývalo formy boha dešťodárce, jako jím byl například syrský bůh Hadad.¹¹⁷ V porovnání s („vyspělejším“) mezopotámským panteonem je ten syro-palestinský méně určitý a více proměnlivý, takže dochází k poměrně časté záměně atributů mezi bohy, kteří jsou touto skutečností spojováni či naopak zdvojeni. Příčinu této skutečnosti lze spatřovat v politické roztržitosti regionu a nedostatku systematizujících tendencí typických pro mezopotamské kněží.¹¹⁸ Bozi tohoto kulturního okruhu působí dojmem jisté apersonifikace, „nejednou se vlastní jména nahrazují jmény obecnými“,¹¹⁹ což může být způsobeno snad výraznějším vlivem původního semitského polydémonismu. Dále se tito bozi oproti těm mezopotámským vyznačují nižší mírou civilizovanosti, která se má zrcadlit v jejich vulgárních a směšných činech.¹²⁰ Nejvýznamnějšími božstvy Syropalestiny jsou El a Baal.¹²¹ El je „praotec bohů, který spíše jen z dálky dohlíží na to, co se v jeho říši děje, než aby do toho aktivně zasahoval. Proto není spojován s děním v přírodě, takže lze mluvit o bohu „nadpřirodním.“¹²² Navzdory nejrozšířenější vykladačské teorii, dle které má být El, hlavní bůh západních Semitů, v době sepsání Baalovského cyklu již na ústupu, se Ondřej Stehlík domnívá, že „El byl v Ugaritu i přes výše zmíněnou teorii nespornou hlavou panteonu.“¹²³ Baal, jehož jméno je hojně

¹¹³ Potrava. In: DOUGLAS, J. D. *Nový biblický slovník*...

¹¹⁴ Potrava. In: DOUGLAS, J. D. *Nový biblický slovník*...

¹¹⁵ Olej. In: DOUGLAS, J. D. *Nový biblický slovník*...

¹¹⁶ HELLER, Jan. Zápas Izraele... s. 92. Na podobné obavy poukazuje Hospodinův příslib lidstvu po potopě v Gn 6,21 „Dokud bude trvat země, nikdy nepřestane setba a žně...“

¹¹⁷ V těchto ritech se: [„dramaticky předvádí báje o oživení a zaktivování božstva vegetace.“] HELLER, Jan. Zápas Izraele... s. 91

¹¹⁸ MOSCATI, Sabatino, Stanislav SEGERT a Miloslav ŽILINA. *Staré semitské civilizace*... s. 115.

¹¹⁹ *Ibid.* s. 114.

¹²⁰ *Ibid.* s. 114-116.

¹²¹ [„Oba mají jména původně obecná, jež znamenala jedno „bůh“, druhé „hospodář“, „majitel“; oba však vystupují na mnoha místech s přesně vyhraněnou osobitostí.“] MOSCATI, Sabatino, Stanislav SEGERT a Miloslav ŽILINA. *Staré semitské civilizace*... s. 116.

¹²² HELLER, Jan. Zápas Izraele s náboženskými představami jeho okolí. *Religio*. 2000, roč. 8, č. 1. ISSN 1210-3640. s. 91.

¹²³ STEHLÍK, Ondřej. *Ugaritské náboženské texty: Kenaánské mýty, legendy, žalmy, liturgie, věštby a zařikávání pozdní doby bronzové*. Praha: Vyšehrad, 2003. Světová náboženství. ISBN 80-7021-587-9. s. 60

doloženo v Tanachu, byl hlavním předmětem kultu kenaánského náboženství, který jakožto bůh dešťodárce vytlačil pasivního Ela.¹²⁴

Vliv kenaánského náboženství na Izraelskou komunitu, jejíž části se tomuto vlivu usilovně bránili, je dle Hellera v Bibli silně patrný.¹²⁵ Postup jakým se Izrael s tímto vlivem vyrovnával, v sobě zahrnoval potřebu odbožštit přírodu, a nahlížet ji jako něco, co má svůj původ „v Hospodinově stvořitelské moci.“¹²⁶ Hospodinova moc v pojetí Izraele nepotřebuje žádné aktivizační rity, neboť Hospodin je Bohem, který působí sám od sebe, tato zásadní informace má být ostatně i sdělením božího vlastního jména JHVH.¹²⁷

2.3 Role autora jako reinterpreta biblické tradice

Do jisté míry souhlasím s Barthesovou tezí o smrti autora, jelikož se domnívám, že žádný text nemůže vzniknout ve vzduchoprázdnu, tj. bez návaznosti na tradici, v níž se nevyskytuje pouze autor, nýbrž každý lidský jedinec.¹²⁸ Jak náboženskou, tak literární tradici považuji po vzoru W.C. Smitha za ustálený rezervoár znaků, s jejichž pomocí se jedinec vztahuje k mimojazykové sféře významů,¹²⁹ které usiluje srozumitelně artikulovat pro své okolí. V biblickém kontextu mám za to, že za nejvlivnějšího nositele tradice lze považovat texty obsažené v biblickém kánonu, čímž však zároveň nechci upřít nekanonickým elementům, jako např. tzv. apokryfům či tzv. ústní Tůře, vliv na formování biblické tradice. Moje rozhodnutí netematizovat tyto elementy vychází především z praktických potřeb jasně vymezit téma této práce.

Autor vždy stojí v nějakém vztahu k dosavadní tradici, na níž tvořivě navazuje i v případech, že tuto tradici zcela odmítá. Ovšemže autor si nemusí být této tradice zcela vědom, takže jeho navazování na dosavadní tradice může probíhat v zcela podvědomé rovině. Tradice jakožto rezervoár témat, typů a obrazů poskytuje autoru pomyslný materiál, pomocí něhož komponuje vlastní dílo. Podle teorie intertextuality podléhá, každé nové užití již jednou někde obsaženého textového materiálu, reinterpetaci byť by šlo i o doslovnou citaci textu. Z toho důvodu je třeba pohlížet na každé nové dílo, jako na reinterpetaci dosavadní tradice.¹³⁰ Reinterpetace může nabýt mnoha podob, od snahy po co nejpřesnější návaznost, až po

¹²⁴ HELLER, Jan. Zápas Izraele... s. 91. [„Jako pán nad bouří byl „jezdec na oblacích“ Baal připodobňován Adadovi, bohu Babylónanů a potom i Aramejců...“] MOSCATI, Sabatino, Stanislav SEGERT a Miloslav ŽILINA. *Staré semitské civilizace*... s. 117.

¹²⁵ [„Izrael se při změně způsobu života dostal do nebezpečného pokušení, že bude hledat pomoc u místních baalů a přestane spoléhat na Hospodina.“] BIČ, Miloš. *Ze světa Starého zákona I.* s. 147-148.

¹²⁶ HELLER, Jan. Zápas Izraele... s. 94.

¹²⁷ *Ibid.* s. 92. Ex3,14 je Hellerem vykládán jako: [„jsem ten stávající se, tj. ten, který se ti stává působivě přítomným. Sloveso „být“ (hebr. *hájá*), od něhož se odvozuje, znamená původně stávat se přítomným a aktivním. Jde tedy o Boha, který nemusí být aktivován kultem...“]. *Ibid.* s. 93.

¹²⁸ BARTHES, Roland. The Death of the Author. In: BARTHES, Roland a Stephen HEATH. *Image, music, text*. London: Fontana, 1977. ISBN 0006348807. s. 145.

¹²⁹ Srov. pojem „cumulative tradition“ W.C. Smitha In: FLOSS, Karel, Pavel HOŠEK, Odilo Ivan ŠTAMPACH a Zdeněk VOJTÍŠEK. *Cesty k porozumění jinému: teologie, religionistika a mezináboženský dialog v pojetí Wilfreda Cantwellla Smithe*. Praha: Dingir, 2008. ISBN 978-80-86779-08-9. s. 18-19.

¹³⁰ [„Je pochopitelné, že intertextualita znamená proměnu, transformaci a inovaci staršího textu – jeho užití s novou intencí, které však plně neporozumíme, neznáme-li intenci původního textu.“] POKORNÝ, Petr, Jakub ČAPEK, Růžena DOSTÁLOVÁ, et al. *Hermeneutika*... s. 102.

otevřenou polemiku. Oproti tomu cíl reinterpretační je dle mého soudu jeden, a tím je korigovat danou tradici názorem autora, což vyžaduje nezbytný mezikrok přesvědčit aktuální posluchače o legitimnosti svého (nového) pojetí. Na tomto místě je třeba zmínit i motivace, které autora k napsání textu vedou, v případě biblické tradice se odvážím tvrdit, že k jedné z nejsilnějších motivací nepochybně patří potřeba aktualizovat biblické kerygma do prostoru a doby autorova posluchačstva, které jsou výrazně formovány charakterem jejich stávající kultury.

Změna způsobu obživy vyvolává v pochod nespočet kulturnětvorných procesů, jež v posledku ústí v celkovou změnu kulturního klimatu jak je tomu například při přechodu od nomádského způsobu života k usazenému způsobu života. Není proto divu, že náboženská tradice předávaná kulturně podmíněnými znaky předcházejícího období přestává být pro stávající posluchače dobře srozumitelná, a tak volá po své aktualizaci, již je dosahováno v případě biblické tradice skrze reinterpretaci¹³¹ znakových systémů¹³². Z úcty k dosavadní náboženské tradici, však nejsou předchozí znakové systémy eliminovány,¹³³ nicméně dochází k jejich marginalizaci v rámci pomyslného rezervoáru tradice a k jejich nahrazení novými znakovými systémy, jež zprostředkovávají posluchačům novým srozumitelným způsobem tytéž náboženské významy/denotace.

2.4 Tanach jako produkt kulturní paměti

V perspektivě kulturologie se biblický kánon jeví jako produkt tzv. kulturní paměti určité komunity. Navzdory případnému nároku na zjevenost, nese každý posvátný text stopy kultury, v níž vzniknul.¹³⁴ V případě textů, jež jsou nějakou komunitou považovány za posvátné, máme co do činění s tzv. paměťovými texty¹³⁵, které zakládají vlastní identitu skupiny.¹³⁶ Časové rozpětí, v němž jednotlivé spisy Tanachu vznikaly, v sobě zahrnuje několik od sebe odlišných kultur a s nimi spojených životních stylů. Tanach je tak postupně se rozšiřujícím narativem nejméně tří kulturních vrstev a to: prvotní neusazené komunity nomádů, která přešla k usedlému způsobu života a následně časem vybudovala města.

Tato práce přidržuje se přístupu Jana Hellera, který na základě rozlišování mezi pasteveckými a zemědělskými kulty starověké Palestiny, člení pasáže Tanachického materiálu

¹³¹ Pojem reinterpretační zde používám zcela v nevěstém významu, neboť jím míním výměnu užitých znaků a na ně navázaných způsobů danosti a nikoli denotací, jak je tomu v případě, kdy je nějakému znaku v rámci reinterpretační, přiřazen nový význam.

¹³² Tímto označením míním lexikální kódy jazyka a jejich vyšší útvary jako např. frazeologismy, či dokonce žánr. Domnívám se, že kultury se mezi sebou odlišují nejen užívaným slovníkem ale i frázemi, tématy, obrazy či upřednostňováním konkrétních žánrů.

¹³³ [... podání neobyčejně pečlivě *střežilo literu* posvátných textů. Přímých zásahů a změn je prokázáno jen poměrně málo.“] BIČ, Miloš. *Ze světa Starého zákona II.* s. 500.

¹³⁴ Srov. HUEBENTHAL, Sandra. Luke 24.13-35, Collective Memory, and Cultural Frames, In: *Hatina, Thomas R. Biblical Interpretation in Early Christian Gospels.* Vol. 3: The Gospel of Luke (T. & T. Clark, London 2010). s. 87.

¹³⁵ Slovním spojením „paměťový text“ překládám anglické „memory text.“ Viz HUEBENTHAL, Sandra. Luke 24.13-35, Collective Memory... s. 87.

¹³⁶ Písmo a především způsob jeho porozumění tvoří kulturní rámec židovské identity. *Ibid.* s. 93.

do příslušných kulturních vrstev (okruhů), pod něž tyto kultury náležejí.¹³⁷ V Tanachu se tak setkáváme s představami, jejichž nejvlastnější „zasazení,” je podmíněno charakterem kultury, v němž tyto představy vznikly, a v jejímž rámci byly tradovány.¹³⁸ Každý narativ je tak pod vlivem kulturního horizontu svého autora a předpokládaného posluchače.¹³⁹ Sandra Hubenethal tvrdí, že narativy zůstávají v tzv. „komunikativní paměti“¹⁴⁰ potud, dokud jsou pro danou komunitu funkční, jinak bývají nahrazeny. Specifikum náboženského textu spočívající v jeho posvátnosti, však způsobuje to, že daný text nikdy neupadne v „zapomnění,” na čemž se mimo jiné také podílí fakt, že daná komunita si je vědoma jeho hodnoty pro svoji identitu.¹⁴¹

Přechodem k novému způsobu obživy dochází k celé řadě kulturnětvorných procesů, které ústí v přeměnu celé stávající kultury.¹⁴² Kulturní rámec ohraničující vznik i porozumění narativům¹⁴³ se může změnit natolik, že komunita zasažená kulturní proměnou, během několika generací pozmění svůj kulturní horizont natolik, že přestane svým narativům zakládajících její identitu rozumět. Občas může dosáhnout kulturní změna takové míry, že si ji daná komunita sama uvědomí.¹⁴⁴ Z této skutečnosti se rodí potřeba interpretace, jejíž podstata spočívá v „umění“ odkazovat k původním denotacím nadále ne neproblematicky rozuměným znakům předchozí kulturní vrstvy,¹⁴⁵ nejen skrze znaky nové kultury, ale také skrze nové způsoby danosti, jež tato kultura poskytuje. K lepšímu pochopení toho co je tímto míněno poslouží následující demonstrace. Pojmy jako: pastýř a pastýřská hůl rodící se nepochybně v kulturním okruhu pastevecké kultury, představují znaky, jejichž způsob danosti vyvolává v posluchačstvu náležejících k pastevecké kultuře významové konotace spojených s denotací péče a bezpečí.¹⁴⁶ Se stejnou denotací spojuje zemědělná kultura představu křídel (slepice), které ochranněsky přikrývají bezbranné, podobně jako kvočna ukrývá svá kuřátka

¹³⁷ Jan Heller se opakovaně v interpretaci biblického materiálu uchyluje k diachronnímu přístupu, s jehož pomocí se snaží nalézt patřičnou historicko-kulturní vrstvu, do níž zkoumaná textová jednotka náleží. Pokud to zkoumaný jev umožňuje, pokračuje Heller mapováním jeho vývoje a percepce napříč dalšími historicko-kulturními vrstvami Tanachu. Jeden z mnoha příkladů takové postupu demonstruje kapitola: Základní antropologické termíny u Hebrejců a Řeků (tělo a duše). In: HELLER, Jan. *Pozdní sklizeň*. Praha: Advent-Orion, 2000. s. 126-131.

¹³⁸ [„cultural frames thereby determine both creation and understanding of narratives.”] HUEBENTHAL, Sandra. Luke 24.13-35, *Collective Memory*... s. 88.

¹³⁹ HUEBENTHAL, Sandra. Luke 24.13-35, *Collective Memory*... s. 89.

¹⁴⁰ [„Komunikativní paměť je většinou omezena na tři až čtyři generace.”] *Ibid.* s. 85.

¹⁴¹ *Ibid.* s. 85.

¹⁴² [„Každá závažná sociální změna vyvolává posuny ve významu.”] WAARDENBURG, Jacques. *Bohové zblízka*... s. 124.

¹⁴³ HUEBENTHAL, Sandra. Luke 24.13-35, *Collective Memory*... s. 89-90.

¹⁴⁴ Příkladem nám může být biblická kniha Nehemjáš, nesoucích svědectví o potřebě seznamovat s příkazy Tóry právě se navrátilší lid z babylonského exilu. „Četli z knihy Božího zákona po oddílech a vykládali smysl, aby lid rozuměl tomu, co četli...” (Neh 8,8).

¹⁴⁵ [„Tehdy [v okamžiku kanonizace spisu, kdy se spis stává součástí „cultural memory”] začíná kanonizovaný spis sám fungovat jako systém znaků a předmět řady pozdějších výkladů.”] WAARDENBURG, Jacques. *Bohové zblízka*... s. 124.

¹⁴⁶ [„Obraz pastýře pečujícího o stádo zůstal po všechny doby ideální představou... Byl však výmluvným dokladem odpovědné starosti a péče o svěřené stádo a tedy i názorným příkladem toho, jak by člověku mělo ležet na srdci blaho těch, mezi nimiž žije. Což nepečuje stejně i Bůh o svůj lid?”] BIČ, Miloš. *Ze světa Starého zákona I.* s. 143.

(Mt 23,37; Lk 13,34). Ostatně i v rámci městské kultury, nalezneme odpovídající denotaci pod způsobem danosti „mesiášského krále,“ jehož jedním ze zásadních rysů je péče o svěřený lid, tu projevil např. král Jošijáš při slavení „Hodu beránka,“ kdy pravděpodobně celou slavnost štědře financoval (2 Pa. 35,22). Zatímco se pastevecké kultuře spojení znaků „mesiášský král“ jeví jako neproniknutelná šifra postrádající jak způsob danosti, tak denotaci, tak naopak pro městskou kulturu jsou znaky pastýř a jeho hůl, poměrně srozumitelné. Zdá se tedy, že kultura procházející změnou neodvrhne předchozí kulturní fázi docela, ale nese si ji ve své „kulturní paměti“, ¹⁴⁷ třeba jako součást svých kanonizovaných posvátných spisů. ¹⁴⁸ Ostatně takto si vysvětlují skutečnost, že moderní tzv. sekularizovaná společnost je schopna rozumět znakům a způsobům daností vlastních pastevecké kultuře. ¹⁴⁹

Ne všechny způsoby danosti musejí být nutně vázány na kulturu, z níž pocházejí. Zdá se, že mezi způsoby daností lze nalézt jistý průsečík smyslu, jenž je společný velkému množství kultur najednou (ne-li dokonce všem). Onen společný průsečík lze považovat za univerzální způsob danosti, jenž ve všech kulturách odkazuje k jedné a té samé denotaci, tak např. světlo a pramen, by podle této hypotézy měly být ve všech kulturách spojovány s pozitivními hodnotami, jakožto prostředky umožňující vznik a udržení života. ¹⁵⁰ Do kategorie univerzálního významu spadá z velké části i námi zkoumaný fenomén zahrady. Pro jeho kulturní podmíněnost ho však nelze považovat za univerzální ve vlastním slova smyslu, jelikož zrod zahrad je vázán na jistý stupeň kulturního vývoje. Na druhou stranu jednou se ustavivší fenomén zahrady nepodléhá nijak výrazně kulturním proměnám uvnitř kultur, v nichž se objevuje, snad díky svému přírodnímu charakteru, jenž je kulturní činností člověka jen pozvolna a nepatrně proměňován. ¹⁵¹ Cílem této práce bude jednak objevit onen univerzální význam zahrady, jakož i její (*culture bound*) významy, ¹⁵² jež jsou s fenoménem zahrady spojovány v Bibli.

¹⁴⁷ Kulturní paměti (*cultural memory*) je vlastní tendence k jakési autokanonizaci, HUEBENTHAL, Sandra. Luke 24.13-35, Collective Memory... s. 85

¹⁴⁸ [„V okamžiku, kdy je kánon, již jednou uzavřen, stává se nemožným jej jakkoli měnit. Tím je potvrzen božský původ „znaků“, které jsou fixovány jednou provždy.“] WAARDENBURG, Jacques. *Bohové zblízka*... s. 124.

¹⁴⁹ Podle Pokorného se jedná o specifickou kategorii metafor, jež jsou buď univerzálního typu jako např. slunce, světlo, pramen, nebo o metafory, jež navzdory svému spojení s určitou kulturou, jsou díky své podstatě aktuální podstatně déle, než trvá situace, v níž vznikly, jako např. metafora z patriarchálního prostředí připodobňující Boha k otci. Bohužel Pokorný nijak nevysvětluje, co je „podstata“ těchto metafor, jež jim propůjčuje srozumitelnost i mimo vlastní kulturní okruh. POKORNÝ, Petr, Jakub ČAPEK, Růžena DOSTÁLOVÁ, et al. *Hermeneutika*... s. 57.

¹⁵⁰ Srov. POKORNÝ, Petr, Jakub ČAPEK, Růžena DOSTÁLOVÁ, et al. *Hermeneutika*... s. 57.

¹⁵¹ Například rozdíl mezi zahradami vyskytujícími se dnes na českém venkově a zahradami na téže místě před sto lety, spočívá snad jediné v posunu funkce zahrady z hlediska jejích majitelů. Z dřívějšího požadavku poskytovat určité množství plodin, se funkce přesouvá k dnešní, především esteticky pojímané funkci zahrady.

¹⁵² Příkladem tzv. *culture-bound* významů jsou: [„metafory mluvící například o řemeslech, strojích, nebo konkrétních společenských útvarech označovány jako metafory spojené s určitou kulturou [jsou culture-bound].“ Srov. POKORNÝ, Petr, Jakub ČAPEK, Růžena DOSTÁLOVÁ, et al. *Hermeneutika*... s. 57.

3. Fenomenologie náboženství

Druhá z metod, s jejichž pomocí se pokusím nacházet významy fenoménů, se nazývá fenomenologie náboženství. Fenomenologická metoda předložená v této kapitole¹⁵³ vychází z tzv. klasické fenomenologie náboženství van der Leeuwa, jehož nejslavnější dílo „Fenomenologie náboženství“ spatřilo světlo světa roku 1932¹⁵⁴ a je plodem „rozumění náboženským fenoménům“¹⁵⁵, k němuž van der Leeuwova metoda spěje. Uvnitř diskurzu fenomenologie náboženství, jakožto religionistické disciplíny, představuje van der Leeuwova fenomenologie nejucelenější pokus zpřehlednit metody i východiska vlastní fenomenologické práce.¹⁵⁶ V této kapitole bude nejprve věnována pozornost van der Leeuwovu pochopení fenoménu, fenomenologie, rozumění, jakož i specifickým potřebám, které fenomén „náboženství“ vzbuzuje. Podle tohoto holandského fenomenologa: „Fenomenologie není uměle vymyšlená metoda, nýbrž ryze lidský projev života, jenž spočívá v tom, že se člověk neztrácí ani ve věcech ani v egu, ani se nevznáší nad věcmi jako bůh, ani neobcuje pod nimi jako zvíře, nýbrž koná to, co není dáno ani zvířeti, ani bohu: rozuměje stojí stranou a nahlíží, co se vyjevuje.“¹⁵⁷

V žádném případě zde nemám v úmyslu předložit výklad Husserlovi fenomenologie za účelem komparace s fenomenologií náboženství van der Leeuwa. Přesto však považuji za přínosné, dopustit se alespoň krátké zmínky ohledně východiska a intencí, z nichž Husserlova fenomenologie povstala a jež seznal van der Leeuw za natolik blízké svému přístupu, že názvem „fenomenologie“ označil svoji metodu, která se především ve svém pojetí *epoché* Husserlově koncepci fenomenologie povážlivě vzdaluje. Husserl vyšel z Descartovské „apodiktické jistoty ega“¹⁵⁸ a hledal způsob jak tuto jistotu rozšířit i do oblasti světa vnějších jevů. Cestu za svým cílem spatřoval v jakémisi „odpsychologizování ega“ a to takovým způsobem, aby bylo možno nahlédnout zákonitosti, podle nichž se vnější svět v rámci našeho ega konstituuje. Odhlédnutím od obsahů a soustředěním se na zákonitou (ideální) strukturu

¹⁵³ Tato kapitola se snaží srozumitelně a celistvě popsat fenomenologickou metodu van der Leeuwa, neboť právě ona představuje druhou kompatibilní část pomyslného hermeneutického kruhu, v jehož centru stojí snaha o rozumění významu jevu. Povaha fenomenologického diskurzu, toho zabývajícího se náboženstvím zvláště, silně připomíná onu intertextuální terminologickou „neukáznenost“, jež je dle mého názoru na poli fenomenologie vystupňována tím, že fenomenologové náboženství, na rozdíl od většiny intertextualistů, nebyli většinou schopni svojí intuitivní metodu zření fenoménu dostatečně teoreticky zpřehlednit a zdůvodnit.

¹⁵⁴ Viz VAN DER LEEUW, Gerardus van der. *Phänomenologie der Religion*. 3. Aufl., unveränd. Nachdr. der 2., durges. u. erw. Aufl. Tübingen: Mohr, 1970. Neue theologische Grundrisse.

¹⁵⁵ Obdobně jako „strukturně psychologicky rozumějící fenomenologii náboženství“ definuje van der Leeuwovu metodu i Eva Hirschmann. Srov. GEBELT, Jiří. Religionistika jako svědectví víry: fenomenologie náboženství Gerarda van der Leeuwa. *Theologická revue*. 2005, roč. 76 č. 3. s. 404-422. ISSN 1211-7617. s. 404.

¹⁵⁶ [„Svědectvím fenomenologického přístupu a asi nejvlivnější fenomenologickou srovnávací prací je van der Leeuwova *Fenomenologie náboženství*.“] GEBELT, Jiří. Religionistika jako svědectví víry... s. 410.

¹⁵⁷ VAN DER LEEUW, Gerardus. Gerardus van der Leeuw. In: HORYNA, Břetislav a Helena PAVLINCOVÁ. *Dějiny religionistiky: antologie*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2001. ISBN 80-7182-123-3. s. 268.

Religionistická čítanka od Horyny a Pavlincové obsahuje částečný překlad teoretické stati z Van der Leeuwovi „Fenomenologie náboženství“. V dalších částech práce je na tento český překlad odkazováno citací religionistice čítanky. Teoretická část van der Leeuwovi práce, jež není v této čítance obsažena, je pak citována z italského překladu van der Leeuwovi „Fenomenologie náboženství“.

¹⁵⁸ PEREGRIN, Jaroslav. Fregův obrat k jazyku... s. 1.

lidské mysli, má být badateli umožněno poznat zákony konstituce jevů v lidském myšlení.¹⁵⁹ Hledanou vědeckou objektivitu našel Husserl v obsazích vědomí, o nichž „nemůžeme pochybovat, jsou jisté, a tudíž, jak se zdá, jsou i pravdivé.“¹⁶⁰ Husserl a na něj navazující fenomenologové, většinou příliš nerozlišují mezi představou a pojmem jevu. Van der Leeuw si je sice rozdílu dobře vědom, tento rozdíl podle něj spočívá v tom, že představa je oproti pojmu mnohem hlubší a komplexnější. Z toho důvodu se fenomenologické bádání nemá spokojit s mělkým lingvistickým významem, ale má usilovat o zření hlubší podstaty jevu.¹⁶¹

Frege byl k Husserlovu metalistickému pojetí pravdy velmi kritický, neboť měl za to, že vlivem subjektivity, jsou obsahy lidské mysli nepřenositelné, a proto nelze jejich nárok na pravdivost nikým jiným verifikovat.¹⁶² Pravdivost je pro Frege hodnotou, jež obývá intersubjektivní/logický prostor myšlenek. Subjektivní, a tedy nijak neuchopitelné myšlenky, nabývají v tomto prostoru objektivnější formy v podobě vět, jež jsou už od počátku jejich nejvlastnějšími nositeli.¹⁶³ Jazyk, jakožto prostředek (intersubjektivní) komunikace mezi lidmi, tak sehraává roli prostoru, v němž je možné ověřovat pravdivostní hodnoty, které přisuzujeme našim myšlenkám.¹⁶⁴

Husserl konstruoval svojí filosofickou fenomenologii s cílem předeštit jakýsi abstraktní koncept fenomenologie, tak aby tento koncept mohl být přizpůsoben specifickým potřebám jednotlivých diskursů (především humanitních) věd.¹⁶⁵

Samotný van der Leeuw zpočátku označoval svojí metodu za psychologickou,¹⁶⁶ neboť ve své nejhlubší podstatě kreativně navazuje na Sprangerovu psychologii struktur,¹⁶⁷ van der Leeuwova metoda podobně jako Husserlova fenomenologie rozšiřuje Descartovu

¹⁵⁹ [„...Budeme odhlížet od kontingentního a soustředíme se na to, co je invariantní a tudíž nutné.“] PEREGRIN, Jaroslav. Fregův obrat k jazyku... s. 3. Dále [„Husserl má...pocit, že člověk disponuje schopností v rámci své introspekce (zejména pomocí metody tzv. „eidické variace“ oddělit kontingentní obsahy od nutné formy, kterou je pak možné chápat jako subjektivně transcendentní.“] PEREGRIN, Jaroslav. Fregův obrat k jazyku... s. 4.

¹⁶⁰ PEREGRIN, Jaroslav. Fregův obrat k jazyku... s. 2

¹⁶¹ Viz v této práci postup fenomenologické metody: fáze B) s. 24.

¹⁶² Předmětem Fregovi kritiky nejsou jenom ony:[„údajná [objektivní] fakta, která jsou uzavřena v individuální a jedině jejímu nositeli přístupné mysli“], ale i nepřipustná psychologizace v podobě: [„redukce zákonů logiky či matematiky na zákony psychologie.“] PEREGRIN, Jaroslav. Fregův obrat k jazyku... s. 4.

¹⁶³ [„Myšlenka není představitelná jinak, než jako smysl věty.“] Ibid. s. 2.

¹⁶⁴ Ibid. s. 4

¹⁶⁵ GEBELT, Jiří. Religionistika jako svědectví víry... s. 405.

¹⁶⁶ WAARDENBURG, Jean Jacques. Classical approaches to the study of religion: aims, methods, and theories of research. New York: Walter de Gruyter, 1999-. ISBN 3110163284. s. 400.

¹⁶⁷ Psychologie struktur je představena ve Sprangerově díle. Viz SPRANGER, Eduard. *Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit*. 2. Niemeyer, Halle (Saale) 1921. Obdobně jako „strukturně psychologicky rozumějící fenomenologii náboženství“ definuje van der Leeuwovu metodu i Eva Hirschmann. GEBELT, Jiří. Religionistika jako svědectví víry... s. 404. [„Eduard Spranger-stejně jako Dilthey- považuje v humanitních vědách za klíčovou poznávací metodu **porozumění**.“] Na rozdíl od Diltheye je Sprangerovo porozumění duševnímu dění, mnohem více podmíněno vztahem k historicko-společenským podmínkám. [„Podle Sprangera je podstatou porozumění hledání vztahů mezi individuálním prožíváním a konkrétním kulturním kontextem.“] PLHÁKOVÁ, Alena. *Dějiny psychologie*. Praha: Grada, 2006. Psyché. ISBN 80-247-0871-X. s. 117. Sprangerův důraz na tematizaci „kulturního kontextu“ v němž se zkoumané jevy nacházejí, souzní se záměrem této práce, a proto (Sprangerova) gestalpsychologie představuje pomyslnou perspektivu, z níž je v této práci na van der Leeuwovu fenomenologii náboženství nahlíženo.

jistotu poznání, které bylo dosaženo uvnitř sféry *cogito* do oblasti *res extensa*. Pomyslný most mezi světy *cogito* a *res extensa* představují zákonitosti struktur lidského myšlení. Nikoli ten fakt, že psychologie vykazuje objekty svého výzkumu do sféry subjektivity¹⁶⁸, ale odmítnutí ve své době převládajícího stanoviska přírodovědecky orientované atomistické psychologie rozkládající celky psychických fenoménů na jejich elementární části, vedlo van der Leeuwa k přejmenování své metody na fenomenologii. Fenomenologie náboženství se tímto řadí na své teoretické rovině k holistickým filosofickým konceptům, pro něž je významnější „celek“ zkoumaného jevu, jenž je něčím více než jen pouhým součet prvků, z nichž se skládá a na které ho lze případnou analýzou rozložit.¹⁶⁹ Existence celku se odehrává na jiné (vyšší) rovině, než existence prvků, ze kterých se celek skládá.¹⁷⁰ Zkoumání „celku“ si proto žádá sobě adekvátní metodu, jež ho nebude ohledávat způsobem vlastním pro zkoumání prvků, nýbrž bude respektovat jeho specifický charakter. Tento „celek“ je ve fenomenologii považován za „strukturu“, která se našemu vědomí jeví v podobě „srozumitelné souvislosti.“¹⁷¹

Pozici van der Leeuwovi fenomenologie náboženství nejen uvnitř fenomenologického diskurzu objasňuje Hermelinkovo rozlišení mezi religionisty, kteří svým důrazem na náboženský prožitek posunuli religionistiku velmi blízko k psychologii náboženství (např. Rudolf Otto) a religionisty Diltheyovské provenience (van der Leeuw, Joachim Wach), kteří podtrhnutím aktu „rozumění“ tematizují i „výraz“ náboženského prožitku, který lze vůči vnitřnímu náboženskému prožitku, považovat za jeho vnější a tím pádem objektivnější aspekt.¹⁷² Zmíněná subjektivistická či atomistická konotace pojmu „psychologie“ byla důvodem van der Leeuwova příklonu k pojmu „fenomenologie.“

¹⁶⁸ Jelikož v Descartovské koncepci *res cogitans*, pod níž je psychologie řazena, nemá žádnou vypovídací hodnotu o jevech vyskytujících se v *res extensa*.

¹⁶⁹ Ze stejného teoretického východiska v oboru psychologie vychází tzv. gestalt psychologie, jejíž teorie se prolínají celým van der Leeuwova dílem. Přesto přes tento, nebojím se tvrdit, znatelný formující vliv na fenomenologii náboženství van der Leeuwa, mi není známo, že by se tímto tématem byl někdo do hloubky zabýval. Snad za zmíněným přehlížením stojí následující tvrzení, jež nacházíme v teoretické stati van der Leeuwovi Fenomenologie náboženství, které na první pohled odmítá souvztažnost fenomenologie a gestaltpsychologie. [„Fenomenologie je daleka moderního myšlení, jež by nás chtělo učit nahlížet sebe jako pány světa a svět jako nezformovanou látku, které teprve musíme dát formu.“] HORYNA, Břetislav, PAVLINCOVÁ, Helena, *Dějiny religionistiky*, s. 269. Rozdíl mezi van der Leeuwovou fenomenologií a gestalt psychologií spatřuji ve fenomenologickém distancování se od teoretických konstruktů, jež usilují o průnik do světa za jevy tj. do světa nacházejícího se mimo lidské gnozeologické možnosti. Z této perspektivy je pak nutné nahlížet zmíněnou výtku, jíž si van der Leeuw osvojil od Emilla Brunnera. Pro moje tvrzení naopak mluví jiná část téže stati, [„pouze se tvrdí, že člověk může existovat jen tak, že se odvrátí od věcí, jež jsou mu dány chaoticky a bez formy, a dá jim nejprve formu a smysl.“] HORYNA, Břetislav, PAVLINCOVÁ, Helena, *Dějiny religionistiky*, s. 268.

¹⁷⁰ [„kdokoli se pitvá v celku, tak ho zabíjí a my máme zde co do činění s živými celky.“] WAARDENBURG, Jean Jacques. *Classical approaches...* s. 401.

¹⁷¹ GEBELT, Jiří. Religionistika jako svědectví víry... s. 408. Pojem „srozumitelné souvislosti“ (*verständliche Zusammenhänge*) prvně užil Karl Jaspers, pro něž se jedná o předmět tzv. genetického rozumění, jež má být metodou tzv. duchovnědných věd. Viz WAARDENBURG, Jean Jacques. *Classical approaches...* s. 404.

¹⁷² HERMELINK, JAN, *Verstehen und Bezeugen: Der Theologische Ertrag der Phänomenologie der Religion von Gerardus van der Leeuw*. München, 1966. s. 14.

3.1 Fenomén

Fenoménem je dle definice cokoli, co se člověku „vyjevuje“.¹⁷³ (Van Der Leeuw na jiném místě dále upřesňuje, že fenomén se pozorovateli vyjevuje ve formě obrazu).¹⁷⁴ Toto tvrzení předpokládá trojí:

1. Něco tu je 2. Toto něco se jeví 3. To co se vyjevuje, je fenoménem, jehož elementární vlastností je schopnost sebe-vyjevování. Fenomén nenáleží čistě k světu objektů (svět metafyziky), ani čistě k světu subjektů (psychický svět jednotlivce). Místo fenoménu leží v pomyslné půli cesty mezi subjektem a objektem. Přesněji řečeno „Fenomén je totiž k subjektu vztažený objekt a k objektu vztažený subjekt.“¹⁷⁵ Fenomenologii je vzdálena jakákoli snaha převádět podstatu jevů na jakoukoli poslední skutečnost, fenomenologie programově usiluje o poznávání jevů z pouhé danosti fenoménů, tedy z toho jak se fenomén vyjevuje svému pozorovateli, tímto svým předporozuměním se fenomenologie mimo jiné usiluje vyhnout veškeré metafyzice, jež se z fenomenologického pohledu nachází za hranicí lidského *epistémé*.¹⁷⁶

Elementární vlastností fenoménu je jeho schopnost sebe-jevení se, jež se vůči člověku vykazuje třemi vrstvami fenomenality:

1. (relativní)skrytostí
2. postupným vyjevováním se
3. (relativní) průhledností.

Tyto tři vrstvy fenomenality představují korelace ke třem fázím prožívání života:¹⁷⁷

¹⁷³ Pojmů „jevení“ a „vyjevování“ zde užívám jako synonym. Ačkoli nedokonavost slovesa „jevit se“ z pozice gestalt psychologie poukazuje na proces tvorby formy (gestaltu) pozorovaného fenoménu. Zatímco dokonavé „vyjevit se“ odkazuje k dokončenosti procesu tvorby formy. Ve Van Der Leeuwově konceptu vrstev fenomenality by „jevení se“ odpovídalo druhé vrstvě postupného vyjevování se, zatímco „vyjevení se“ by korespondovalo s třetí vrstvou relativní průhlednosti. VAN DER LEEUW, Gerardus, *Fenomenologie della religione*... s. 529.

¹⁷⁴ Bohužel přesnější definici vizuálního způsobu jevení se fenoménu Van Der Leeuw nepodává. Pokud by však svoji tezi minil exkluzivisticky, tedy tak, že každý fenomén se nutně musí jevit ve formě obrazu, pak by s takovýmto tvrzením nebylo možné souhlasit, jelikož by tím z pole fenomenologie byly vyloučeny akustické jevy, z jejichž zkoumání Franzem Brentanem fenomenologie povstala. Skutečnost, že si van der Leeuw sám vypomáhá Brentanovým příkladem vztahu mezi tonem a melodií k znázornění [„[vztahu] srozumitelné souvislosti mezi jednotlivými podstatami“] GEBELT, Jiří. *Religionistika jako svědectví víry*... s. 408. Nijak nenasvědčuje exkluzivistickému pojetí, jakožto daleko spíše demonstruje skutečnost, že ohledně vyjádření ideje fenomenologie, žádná vizuální představa dosud nepřekonala explikační možnosti původního Brentanova auditivního modelu.

¹⁷⁵ HORYNA, Břetislav a Helena PAVLINCOVÁ. *Dějiny religionistiky: antologie*... s. 266.

¹⁷⁶ „Fenomenologie není ani metafyzika ani uchopování empirické skutečnosti.“ *Ibid.* s. 268. Nakolik se fenomenologii daří odpoutat se od metafyziky je předmětem kritiky fenomenologie, která podle mého mínění právem poukazuje na metafyzický charakter intuitivně nahlížené struktury/smyslu fenoménu. Mám za to, že veškerá fenomenologie pouze přesunula kritizovanou metafyzickou oblast z pozice „za“ předměty/jevy, do oblasti rozumění smysluplným souvislostem, které se nachází „mezi“ jevy a pozorovatelem/subjektem.

¹⁷⁷ Srov. český překlad tihnoucí k statictějšímu pochopení „fází fenomenality a prožívání života“ jako vrstev. [„Tyto tři vrstvy nejsou totožné, nýbrž souvztažné se třemi vrstvami života...“] *Ibid.* s. 266. Zatímco italský překlad se přiklání k dynamičtějšímu pojetí „vrstev“ jako fází či jednotlivých etap. [„Queste tappe sovraposte

1. prožitku
2. rozumění
3. dosvědčování

Fenomenologie jakožto věda si klade za cíl uchopit a zřehlednit proces lidského prožívání, rozumění a dosvědčování. Provozuje-li se rozumění a dosvědčování vědecky, tvoří pracovní náplň fenomenologie.¹⁷⁸

3.2 Akt rozumění

Jak již bylo několikrát poznamenáno, van der Leeuwova fenomenologie vychází ze Sprangerovi psychologie struktur, stejně tak je tomu i v případě Diltheyova „verstehen“, které Spranger svazuje s kontextem, v němž se objekt rozumění nachází.¹⁷⁹ Pojem „rozumění“ v češtině podobně jako v němčině (*verstehen*), v sobě nese významové zabarvení, které ho spojuje s objektivním poznáním, tak jak objektivní poznání chápou přírodní vědy. Od toho významu dle Sprangera musíme pojem rozumění „osvobodit.“ Rozuměním v psychologicko-fenomenologickém smyslu se míní: „velice komplexní teoretický akt, uchopující nárok na objektivitu vnitřní významuplné souvislosti [obsažené] v [lidském] bytí a konání... čili význam nějaké mentální objektivizace.“¹⁸⁰ Rozumění druhému předpokládá takový myšlenkový akt, který směřuje k nějaké transsubjektivní zkušenosti, vůči níž individuální duševní život jednotlivce hraje pouze ilustrující roli.¹⁸¹ Objektivní rozumění druhému v tomto kontextu představuje porozumění transsubjektivní zkušenosti, již nám druhý ve svém sdělení předkládá. Tento druh objektivní není objektivitou, již popisujeme předmětný svět, nýbrž objektivitou zachycující „racionální síť“ vztahů, již lidská mysl rozprostírá nad empirickým světem.¹⁸² Jedná se tedy o objektivitu, k níž nemáme bezprostřední přístup (jako v případě objektivní empirické), ale o objektivitu, která rekonstruuje z kontextu celkové životní situace, v níž se druhý člověk nachází.

Naše porozumění druhému nelze zakládat na přesvědčení, že lidská přirozenost si je ve všech dobách a místech podobná, jelikož z mylnosti takového tvrzení nás usvědčuje každodenní zkušenost, z níž víme, že obsah duševního života (*Seelenlebens*) současně žijících lidí není stejnorodý. Rozumění se tedy musí zakládat na něčem jiném, než na domnělém monolitickém obsahu duševního života všech lidí. Spranger se domnívá, že v základu fenoménu rozumění leží tzv. zákony podobnosti (*Gleichgesetzigkeit*), podle kterých se na kognitivní interpretaci představ (významů) podílejí základní zákony lidské mysli, jež jsou univerzálně lidského charakteru.¹⁸³ Tyto zákony se mají shodovat se zákony duševního života,

sono non equali, ma correlative, a quelle della vita.“] Viz VAN DER LEEUW, Gerardus, *Fenomenologia della religione*, Torino, Boringhieri, 2. edizione. 1975. ISBN-10: 883390329X. s. 530.

¹⁷⁸ HORYNA, Břetislav a Helena PAVLINCOVÁ. *Dějiny religionistiky: antologie...* s. 266.

¹⁷⁹ PLHÁKOVÁ, Alena. *Dějiny psychologie...* s. 117.

¹⁸⁰ SPRANGER, Eduard. *Lebensformen...* s. 410.

¹⁸¹ *Ibid.* s. 410. V případě, kdy do sdělení druhého člověka, vkládáme vlastní subjektivní obsahy našich zkušeností, nejedná se o akt rozumění. SPRANGER, Eduard. *Lebensformen...* s. 410.

¹⁸² *Ibid.* s. 410-411.

¹⁸³ *Ibid.* s. 411-412.

podobně jako se dle Kanta přírodní zákony shodují s přírodou. Odhalením této skutečnosti poskytl Sprangerovi pevný bod pro jeho psychologický výzkum, neboť se tím „záhada rozumění stala jasnou.“¹⁸⁴ Podle Sprangera v sobě nese každá lidská duše určité základní hodnoty jako např. hodnotu: ekonomickou, poznání, estetickou, eticko-náboženskou atd., které tvoří jakési autonomní oblasti v lidských duších, v nichž mají panovat imanentní struktury, které jsou formovány vztahem subjektu k dané hodnotě. Vlivem individuálního vztahu k určité hodnotě, nabývá tato hodnota v životě daného jedince výlučného postavení, na úkor ostatních hodnot, jež jsou do určité míry upozaděny. Rozumí se samo sebou, že s důrazem na zvolenou hodnotu, nabývá na síle i struktura této hodnoty, jež podléhá zákonům, jež jsou této hodnotě vlastní. Tak například struktura estetické hodnoty bude blízká zákonům psychologie, zatímco struktura (praktické) ekonomické hodnoty má odpovídat zákonům fyziky a chemie.¹⁸⁵

3.2.1 Fáze rekonstrukce prožitku

Prožitek¹⁸⁶ je pro svoji časovou prchavost neuchopitelný, „původní prožitek“, na němž se zakládají naše prožitky, již v každém okamžiku neodvolatelně pominul, neboť se k němu už obrací naše pozornost.¹⁸⁷ Badateli nezbyvá tedy nic jiného, než se pokusit onen „původní prožitek“ rekonstruovat na základě své schopnosti „vcítění se“ (*Einfühlung*).¹⁸⁸ Působí-li první teze o nemožnosti uchopení původního prožitku skepticky, o to více optimisticky vyznívá důvěra ohledně možnosti rekonstrukce původních prožitků, navzdory časoprostorové vzdálenosti, jež nemá při rekonstrukci původních prožitků sehrávat žádnou zásadní roli. Tato poněkud paradoxní teze si nárokuje svoji platnost skrze předpoklad, podle něhož časoprostorová vzdálenost náleží do sféry kauzality, usilující o *erklären*,¹⁸⁹ zatímco fenomenologické „rozumění“ jevům se pohybuje v mezích intuitivního *verstehen*, jež je v posledku založeno na předpokladu sdílení ahistorické podstaty lidství všemi lidmi.¹⁹⁰ V aktuálním čase, máme být údajně odděleni od svého původního prožitku prožitého před pár minutami a prožitku např. starověkého egyptského písaře podobně nepřekonatelnou časoprostorovou vzdáleností, jež nám zapovídá tento prožitek uchopovat bezprostředně,¹⁹¹ takže jsme vždy odkázáni na „pouhou“ rekonstrukci prožitku, jež představuje jediný způsob jak se k původnímu prožitku vůbec přiblížit. Ze zmíněného příkladu vyplývá, že ani ve vztahu

¹⁸⁴ SPRANGER, Eduard. *Lebensformen...* s. 412.

¹⁸⁵ *Ibid.* s. 412.

¹⁸⁶ Prožitek je van der Leeuwem popisován jako [„živoucí psychická realita“], k jejímuž porozumění je potřeba, aby badatel [„svolil k tomu, nechat ji [živoucí psychickou realitu] na sebe působit jako celek.“]

WAARDENBURG, Jean Jacques. *Classical approaches...* s. 401.

¹⁸⁷ HORYNA, Břetislav a Helena PAVLINCOVÁ. *Dějiny religionistiky: antologie...* s. 266.

¹⁸⁸ WAARDENBURG, Jean Jacques. *Classical approaches...* s. 401.

¹⁸⁹ [„kdokoli usiluje o porozumění vlastnímu egu, či egu někoho druhého... a prožít či spíše znovuprožít, to čím toto ego prošlo... neměl by uvažovat v prostorových kategoriích.“] WAARDENBURG, Jean Jacques. *Classical approaches...* s. 402.

¹⁹⁰ [„To, co je podstatně lidské, zůstává podle van der Leeuwa vždy podstatně lidským a jako takové je to srozumitelné.“] GEBELT, Jiří. *Religionistika jako svědectví víry...* s. 408.

¹⁹¹ HORYNA, Břetislav a Helena PAVLINCOVÁ. *Dějiny religionistiky: antologie...* s. 270 [„Zření tváří v tvář je...[fenomenologii] zapovězeno.“] *Ibid.*

sama k sobě nevlastníme žádný privilegovaný přístup.¹⁹² Jak můj vlastní minulý prožitek, tak prožitek starověkého Egypta je badateli přístupný přes jediný, zato však univerzální kanál¹⁹³ společně sdílené lidské podstaty.¹⁹⁴ V momentě kdy se badatel „ponoří“ do zkoumaného prožitku v podobě jakéhosi „souvislého proudu (psychického) vědomí“,“¹⁹⁵ ztrácí schopnost pohlížet na jev z perspektivy vědeckého odstupu.¹⁹⁶ Na druhou stranu se mu tím otevírá jinak nepřístupná „živoucí realita“ jevu. Rozdíl mezi přístupem *erklären* a *verstehen* popisuje na Bergsonově příkladu růže. „Vůně růže, ke které přičichávám, není tou stejnou vůní růže, jež očarovala někoho jiného.“¹⁹⁷ Z časoprostorového hlediska *erklären* se však jedná o jednu a tutéž růži.

Rekonstrukce původního prožitku v sobě implikuje velkou míru badatelovi subjektivity, která na poli fenomenologie není nežádoucím jevem, ale daleko spíše metodologickou podmínkou, jež badatele uschopňuje k láskyplnému vcítění se do zkoumaného fenoménu.¹⁹⁸ Úlohu korekce k případné subjektivistické svévoli badatele sehrává v následující fázi fenomenologické metody tzv. *epoché*.

3.3 Náboženský fenomén

Fenomén náboženství se svým transcendentálním nárokem odlišuje od všech ostatních fenoménů. Bylo by mimo intenci fenomenologie pokoušet se zachytit přímo ono transcendentální náboženských fenoménů, které van der Leeuw považuje za „zjevení“, které se pro svůj vertikální pohyb se shora (od Boha) dolů, nikdy nemůže stát nám přístupným horizontálním fenoménem.¹⁹⁹ Na druhou stranu je v možnostech fenomenologie vypovídat o prožitku, jímž člověk na událost „zjevení“ odpovídá a „z něž lze nepřímo soudit na zjevení.“²⁰⁰

Van der Leeuw má za to, že člověk je bytostí kladoucí na svůj život nárok v podobě hledání smyslu. Náboženský člověk „pokouší se povýšit svůj život na vyšší úroveň, dát mu

¹⁹² [„... ale i naše porozumění sobě samým má určité hranice.“] GEBELT, Jiří. Religionistika jako svědectví víry... s. 408. Podle Sprangera je dokonce představitelné, že někdo (psycholog, fenomenolog) je schopen rozumět životu druhého, byť i třeba historického člověka, lépe než tento člověk rozumí sám sobě. K takovéto poněkud paradoxní situaci, může být způsobena třeba tím, že daný jedinec nebyl schopen dostatečně objektivně reflektovat vlastní život. SPRANGER, Eduard. *Lebensformen...* s. 411.

¹⁹³ [„Existence antropologického předpokladu univerzální ahistorické lidské podstaty je z vědeckého hlediska těžko verifikovatelná a jako taková podléhá kritice.“] GEBELT, Jiří. Religionistika jako svědectví víry... s. 420.

¹⁹⁴ V teoretickém pozadí možnosti znovuprožití původních prožitků stojí van der Leeuwem osvojená teze „*Homo sum, humani nil alienum puto*“, která představuje stěžejní teoretický axiom jeho fenomenologie.

¹⁹⁵ Tuto definici si van der Leeuw vypůjčuje ze „stream of thought“ Williama Jamese. Viz WAARDENBURG, Jean Jacques. *Classical approaches...* s. 402.

¹⁹⁶ WAARDENBURG, Jean Jacques. *Classical approaches...* s. 401.

¹⁹⁷ *Ibid.* s. 402.

¹⁹⁸ Srov. GEBELT, Jiří. Religionistika jako svědectví víry... s. 412-413.

¹⁹⁹ [„Na náboženství se dle van der Leeuwa můžeme dívat ze dvou perspektiv.“] Z horizontální perspektivy [„se nsazíme porozumět náboženství z hlediska člověka a chápeme je jako (rekonstruovaný) prožitek, fenomén, který se ukazuje a který lze studovat a pochopit.“] Zatímco z perspektivy vertikální je náboženství nepochopitelným zjevením [„... které není fenoménem a nelze je studovat a pochopit.“] Jedná se o perspektivu boha, kterou není dáno člověku poznat. *Ibid.* s. 411.

²⁰⁰ HORYNA, Břetislav a Helena PAVLINCOVÁ. *Dějiny religionistiky: antologie...* s. 270.

hloubku a smysl.²⁰¹ Z této snahy má vznikat kultura, jejíž nejzazší mezí je náboženství. Ostatně každé náboženství se nám v naší horizontální linii jeví jako kultura, zároveň je třeba dodat, že „každá kultura je nakonec náboženská.“²⁰² Ze zmíněného vyplývá pro religionistiku důležitý poznatek, podle něhož je zcela legitimní zkoumat náboženské jevy jakožto jevy kulturní a naopak. Kultura je van der Leeuwem chápána strukturalisticky, jako síť/struktura s pevně danými vzorci, které lze nahlédnout pod množstvím jevů, jež jsou v těchto vzorech zakotveny.²⁰³

Každá „věc“ se může stát nositelem náboženského smyslu, jenž odpovídá smyslu, po němž nemůže následovat žádný další nebo hlubší. Tento smysl však nebude nikdy zcela uchopen a odhalen, má totiž charakter sebeodhalujícího se mystéria, jež se nikdy neodhalí v celosti beze zbytku.²⁰⁴ Předmětem fenomenologie náboženství, tak může být jakýkoli současný či historický jev, v němž je nebo byl po nějakou dobu aktualizován jeho náboženský smysl.²⁰⁵ K oné aktualizaci náboženského smyslu „věci“, dochází zpravidla spojením „věci“ s nějakou „existenciální či mezní lidskou situací.“²⁰⁶

3.4 Fáze statického rozumění

Statické rozumění je fází, při níž badatel nebere na zřetel nic jiného, než nahlížený fenomén. Jde o fázi uplatnění fenomenologického epoché,²⁰⁷ kdy při rekonstrukci původního prožitku spojeného se zkoumaným fenoménem, usiluje badatel o intuitivní nahlédnutí podstaty (*Wesenheit*) tj. *smyslu*²⁰⁸ jednotlivých fenoménů.²⁰⁹ Podstata fenoménu je taková „smysluplná struktura jevu“, jež formuje amorfni skutečnost světa do smysluplného tvaru.²¹⁰ Této struktuře je vlastní srozumitelnost nelogicko-kauzálního charakteru. Van der Leeuw má tímto na mysli „porozumění“ ve smyslu Diltheyova „verstehen.“ Struktura fenoménu v podobě „přediva jednotlivostí“²¹¹ představuje organický celek, který sice lze prostřednictvím fenomenologické analýzy²¹² rozkládat na jednotlivé části, či ji z těchto částí zpětně skládat, avšak pro

²⁰¹ HORYNA, Břetislav a Helena PAVLINCOVÁ. *Dějiny religionistiky: antologie...* s. 270.

²⁰² *Ibid.*

²⁰³ *Ibid.*

²⁰⁴ *Ibid.*

²⁰⁵ [„Z fenomenologické perspektivy je náboženství rozuměno jako fenoménu (nebo sérii fenoménů jako rituál, mýtus, doktrína, etika, sociální struktura a zkušenost, dle kategorií Ninian Smart) skrze které život, svět a kosmos dávají věřícímu smysl.“] HATINA, Thomas R. *Biblical interpretation in...* s. 199.

²⁰⁶ GEBELT, Jiří. Religionistika jako svědectví víry... s. 406.

²⁰⁷ Viz fáze C) v kapitole „kroky fenomenologické metody“ této práce.

²⁰⁸ Smysl je van der Leeuwovi obecnou kategorií, jejímž synonymem je „struktura“ fenoménu. Konkrétní případ smyslu/struktury představuje každý ideální typ.

²⁰⁹ GEBELT, Jiří. Religionistika jako svědectví víry... s. 406.

²¹⁰ *Ibid.* s. 414.

²¹¹ HORYNA, Břetislav a Helena PAVLINCOVÁ. *Dějiny religionistiky: antologie...* s. 266.

²¹² Fenomenologická analýza neusiluje o racionální rozkrytí kauzálních souvislostí fenoménu, nýbrž o intuitivní nahlédnutí tzv. srozumitelných prožitků v jejich podstatné obecnosti. Jinými slovy řečeno fenomenologická analýza usiluje o proniknutí do souvislosti proudu vědomí, neboť souvislosti tohoto typu je možno učinit předmětem „znovuprožívání“ (*nacherleben*). GEBELT, Jiří. Religionistika jako svědectví víry... s. 405, 406 a 412.

pochopení fenoménu je zapotřebí ho na sebe nechat působit jako „neporušený celek.“²¹³ „Struktura... předchází tvaru (podobě) reality, [struktura] je celkem, v němž má každá část a každá funkce svoji funkci, jež se z hlediska celku jeví jako významuplná [meaningful].“²¹⁴ Pro lepší představu se van der Leeuw uchyluje k představě stolu, na němž leží sklenice piva, dýmka, tabák a kniha. Sami o sobě tyto objekty nevypovídají téměř nic, avšak nahlédneme-li je z hlediska celku, řekněme z hlediska toho, co je spojuje, pak se nám vynoří na mysl například představa staromódního badatele, jemuž mohou tyto věci patřit. Naše představa badatele vznikla skrze akt porozumění významu struktury panující mezi danými předměty.²¹⁵

Každá smysluplně členěná skutečnost, je tomu kdo se jí pokouší porozumět prostředkována *smyslem*,²¹⁶ který je van der Leeuwem považován za „vstupní bránu ke skutečnosti původního prožitku...“.²¹⁷ *Smysl* z části náleží samotné skutečnosti a z části tomu kdo se jí pokouší porozumět. *Smysl* je tedy jakýsi „intersubjektivní“²¹⁸ význam nazřeného fenoménu. Intersubjektivní charakter smyslu neumožňuje badateli stanovit, co ze smyslu fenoménu náleží k objektu a co je jeho vlastním subjektivním smyslem. Smysl fenoménu a subjektivní smysl pozorovatele v okamžiku rozumnění splývají v jedno, a nelze je od sebe odlišit.²¹⁹ V návaznosti na Gottloba Fregeho hovoří van der Leeuw o „třetí říši smyslu“,²²⁰ jež je oblastí duševního života člověka, v níž tvoří „obecný, nadindividuální, ale zároveň neskutečný, pouze normativní,“²²¹ prvek. V pozadí lidské schopnosti porozumění nadindividuálnímu smyslu se nachází předpoklad jakýchsi univerzálních struktur lidského rozumnění, jež jsou dle Sprangera všem lidem dané *a priori*.²²² Pozvednutím prožitku na úroveň těchto struktur, oprošťujeme prožitek od individuální subjektivity směrem k oblasti objektivnější intersubjektivní tj. oblasti „smyslu“, čímž činíme náš prožitek přístupný obecně lidskému rozumnění.²²³

²¹³ [„... kdo přistupuje k psychické skutečnosti tak, že ji rozkládá na dílčí prvky, nemůže pochopit plnost a rozmanitost.“] GEBELT, Jiří. *Religionistika jako svědectví víry*... s. 406.

²¹⁴ WAARDENBURG, Jean Jacques. *Classical approaches*... s. 410.

²¹⁵ *Ibid.*

²¹⁶ „Smysl“ (*Sinn*) je jedním z více pojmů, jichž van der Leeuw používá k popisu „předmětu“ rozumnění. Tento předmět se mu jeví taktéž jako „struktura“, jež činí zřetelnou skutečnost srozumitelnou. Přestože pravděpodobně nejvhodnějším ekvivalentem německého *Sinn*, je český termín „význam“, rozhodl jsem se po vzoru překladu Horyny a Pavlincové přidržet původní německé terminologie a překládat *Sinn* jako „smysl.“ [„Podle Sprangera je smysl (*Sinn*) něco jako síť, kterou lidská mysl rozprostírá nad realitou.“] WAARDENBURG, Jean Jacques. *Classical approaches*... s. 411.

²¹⁷ HORYNA, Břetislav a Helena PAVLINCOVÁ. *Dějiny religionistiky: antologie*... s. 267.

²¹⁸ Termín „intersubjektivita“, je zde užíván v přeznačeném slova smyslu. Mním jím vystihnout fenomenologický vztah vznikající mezi předmětem a pozorovatelem, jedná se tedy o jakýsi objekto-subjektový vztah, který svým částečným náležením k objektu je objektivní, a proto komunikovatelný dalším pozorovatelům, zároveň je však tento vztah v ten samý moment spoluutvářen netematizovatelnou subjektivitou pozorovatele. Obdobně ve sféře sémantiky užívá termínu „intersubjektivita“ i Jaroslav Peregrin. Viz PEREGRIN, JAROSLAV, Fregův obrat k jazyku, s. 3, 4 a 6.

²¹⁹ HORYNA, Břetislav a Helena PAVLINCOVÁ. *Dějiny religionistiky: antologie*... s. 267.

²²⁰ [„Mezi objekt a subjekt je třeba přičlenit třetí člen: význam, [meaning] který je jak subjektivní, tak objektivní.“] WAARDENBURG, Jean Jacques. *Classical approaches*... s. 411.

²²¹ GEBELT, Jiří. *Religionistika jako svědectví víry*... s. 413.

²²² *Ibid.* s. 414.

²²³ *Ibid.* s. 414.

Statické rozumění umožňuje badateli nahlédnout očistěnou podstatu jevu, a tím pádem rozlišovat mezi prvky, které k této podstatě patří a prvky, jež jsou s jevem spojeny pouze sekundárně,²²⁴ například na základě historicko-kulturních souvislostí. Tento druh rozumění představuje v moji práci ekvivalent k Fregovskému „*Bedeutung*“, Přestože nás svádí Fregovo *Sinn* ztotožnit s van der Leeuwovým *smyslem*, je třeba se tomuto dezinterpretujícímu pojetí vyhnout, neboť Fregovo *Sinn* je třeba vnímat jako „způsob danosti“ pojmu, to znamená vzít v potaz kontext, v jehož rámci je pojem „dán“ a s jehož pomocí pojem „ukazuje“ na míněný význam. Fenomenologické pojetí *smyslu* představuje pravý opak takového přístupu. *Smysl* jevu je fenomenologovi přístupný teprve až po vykonání *epoché*, navíc nemá tento *smysl* nic společného se „způsobem danosti“ jevu, neboť je jeho denotací/podstatou. V souvislosti s právě popsanou komparací, van der Leeuw úvahou nad významem biblické věty neuvěřitelně blízko přiblížil Fregovské dvouúrovňové sémantice.²²⁵ Ježíšovu blahoslavení ve větě „μακάριοι οι πτωχοί εν πνευματι“ můžeme dle van der Leeuwa rozumět čtyřmi různými způsoby s odlišnými významy, z nichž každý zakládá nezávislé badatelské pole.²²⁶

- a) Na základě zvuku a hudebnímu rytmu (akustika, hudební estetika)
- b) Na základě významu slov v rámci svého kontextu (gramatika)
- c) Na základě jeho objektivního významu (hermeneutika)
- d) Na základě jeho náboženského významu (teologická exegeze, jež má ohledávat nejzazší význam jevu, který stojí mimo sféru lidského rozpětí).²²⁷

Fregovsky řečeno, si byl van der Leeuw vědom skutečnosti, že jeden způsob danosti může odkazovat k více denotacím, jež mohou být dokonce i vůči sobě vzájemně nesouměřitelné.

Mám za to, že fenomenologická podstata jevu je analogií sémantického „elementárního“ tj. doslovného významu slova. K ztotožnění mnou přeformulovaného Fregova „*Bedeutung*“ s van der Leeuwovým „*smyslem*“ statického rozumění, mě vede podobnost obou konceptů, jíž však lze nahlédnout až v jejich abstraktní teoretické rovině, kde je oba koncepty spojuje společný odhled od kontextu a snaha odhalit pomyslné jádro pojmu či jevu. V této nezvyklé analogii ostatně spatřuji metodologický přínos této práce.

Každý fenomén či pojem je utvářen nejméně dvěma rovinami:

a) vnější znaková rovina: umožňující to, že se jev sám o sobě jeví. „Znakem“ je pro fenomenologii náboženství „nějaký doklad z dějin náboženství“, který ačkoli jakožto mrtvý relikv původního prožitku, volá po svém oživení skrze fenomenologické *nacherleben* jevu. V lingvistice odpovídá této rovině tzv. znak, jenž je dle Pierce „smyslově uchopitelnou entitou, zastupující...“²²⁸ entity různého charakteru, avšak nikdy ne prost smyslu, jehož je vnějším vyjádřením.

²²⁴ *Ibid.* s. 408.

²²⁵ Tato úvaha je však původně Sprangerova.

²²⁶ WAARDENBURG, Jean Jacques. *Classical approaches...* s. 411.

²²⁷ *Ibid.* s. 411.

²²⁸ BUDIL, Ivo T. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. vyd. 3. Praha: Triton, 1999 ISBN 80-7254-001-7. s. 146.

b) vnitřní významovou rovinu fenoménu: obsahující jeho smysl, který se odhaluje interakcí pozorovatele s fenomenologickou²²⁹ skutečností. Lingvistickou analogií vnitřní roviny fenoménu představuje Piercův *objekt*²³⁰ slova, který je znakem zastupován nebo Fregova *myšlenka* v případě věty. K odhalení této vrstvy jevu užívá fenomenologie zmíněné statické rozumění.

Na tomto místě se nabízí otázka: je možné nalézt fenomén bez smyslu? Je možné chybně určit smysl fenoménu? Domnívám se, že na první otázku lze odpovědět nikoli, neboť smysl považujeme za produkt nikdy se nepozastavující mentální činnosti pozorovatele. Mám za to, že smysluplnost pozorovaného fenoménu tvoří samotný předpoklad možného uchopení²³¹ fenoménu pozorovatelem. Pozorovatel, který není schopen smysl fenoménu zachytit, není uschopněn daný jev uchopit a nadále s ním pracovat (a to až do doby, kdy mu smysl jevu nebude někým druhým zprostředkován).²³² Pokud je moje domněnka pravdivá, pak to znamená, že nelze percepovat žádný fenomén, jemuž by nepředcházelo porozumění smyslu fenoménu.

Druhé tvrzení ohledně možnosti mylného určení smyslu fenoménu je naproti tomu velmi pravděpodobnou možností. Toho si je fenomenologie náboženství van der Leeuwa dobře vědoma, a proto se snaží možnosti chybného určení smyslu se předcházet důraznou reflexí vlastní metody a závěrečným stádiem fenomenologické práce, jehož úkolem je korigovat fenomenologické poznatky, poznatky současného stavu vědeckého bádání.²³³

3.5 Fáze genetického rozumění

Kritérium tzv. *epoché* v přísném slova smyslu, ustupuje ve fázi genetického rozumění do pozadí, jelikož cílem této fáze je jakási „(re)kontextualizace“ fenoménu. Na rozdíl od statického rozumění, je badatel v této fázi schopen vnímat nejen okolí fenoménu, ale dokonce i vztahy,²³⁴ v nichž se fenomén vůči svému okolí²³⁵ nachází.²³⁶ Nazřené jednotlivé podstaty fenoménů (vizualizace objektů) jsou uváděny do vzájemných (posloupných) vztahů, čímž dochází k utváření jakýchsi vyšších fenomenologických komplexů²³⁷, jež jsou složeny z takových fenoménů, mezi nimiž byla nalezena tzv. „srozumitelná souvislost“, která pomyslně

²²⁹ Předmět, zde myslím v nejširším možném významu slova.

²³⁰ „Objektem je, cokoliv, o čem hovoříme, včetně nehmotných, abstraktních nebo neexistujících předmětů.“ *Ibid.* s. 147.

²³¹ „Uchopením“ fenoménu pozorovatelem, míním takový stav, kdy pozorovatel fenoménu rozumí tj. nazří jeho smysl/strukturu, díky čemuž je schopen fenomén kategorizovat tj. abstrahovat jeho ideální typ, či fenomén k nějakému již existujícímu ideálnímu typu přiřadit.

²³² Některé optické iluze, jež předpokládají primárnost kognitivního sdělení toho, co má být zpozorováno v daném (často amorfním) obrazu. Viz SECKEL, Al. *Velká kniha optických iluzí*. Praha: Albatros, 2003. Klub mladých čtenářů (Albatros). ISBN 80-00-01236-7.

²³³ Viz Fáze F) „Korekce“ v „kroky fenomenologické metody.“

²³⁴ [„... nic nelze fenomenologicky popsat bez poukázání na vztahy [v nichž se fenomén nachází].“] WAARDENBURG, Jean Jacques. *Classical approaches...* s. 404.

²³⁵ „Okolím“ zde míním fenomény a prožitky nacházející se v blízkosti zkoumaného fenoménu.

²³⁶ [„Ve statickém rozumění jde o znovuprožití jednotlivých fenoménů, v genetickém jde o znovuprožití vzájemných souvislostí.“] GEBELT, Jiří. *Religionistika jako svědectví víry...* s. 408.

²³⁷ Van der Leeuw hovoří o znovusestavení živoucích celků. Srov. GEBELT, Jiří. *Religionistika jako svědectví víry...* s. 408. Dále také srov. WAARDENBURG, Jean Jacques. *Classical approaches...* s. 404.

jednotlivé „fotografie“ podstat fenoménů získaných ve fázi statického rozumění, spojuje k sobě, čímž je konstituuje do podoby „žijící jednoty“,“²³⁸ již si můžeme představit jako promítaný film.²³⁹ Na rozdíl od statického rozumění, je badatel v této fázi schopen vnímat nejen okolí fenoménu, ale dokonce i vztahy, v nichž se fenomén vůči svému okolí²⁴⁰ nachází.²⁴¹

Jak již bylo řečeno, v okamžiku rozumění „verstehen“ dochází k nazření struktury fenoménu, která je faktickým nositelem smyslu fenoménu. Rozumění navazuje na jemu předcházející prožitek, který však nikdy nestojí zcela osamocen, nýbrž je doprovázen jakýmsi sekundárními prožitky, které v doprovodu primárního prožitku vstupují, do procesu rozumění, na němž se částečně podílejí a následně jsou formovány do tvaru primárního prožitku.²⁴² Podobnost mezi prožitkem primárním a prožitky sekundárními je tedy produktem aktu rozumění, jelikož rozumění má tendenci chápaný prožitek vřazovat (spojovat) do vyšších objektivních (srozumitelných) souvislostí. „Srozumitelnou souvislostí“²⁴³ se myslí: za prvé takový vztah mezi prožitky, které již prošly aktem rozumění, čímž nabyly vůči prožitkům stojícím mimo sféru rozumění objektivnějšího tvaru. Za druhé takový prožitek, který je zapojen do široké sítě lidského prožívání. Místo primárního prožitku v této síti je definováno sekundárními prožitky, které si již svoje místo v síti lidského prožívání vydobýly dříve.²⁴⁴ Kritérium k navazování „strukturálních vztahů“ tj. „srozumitelných souvislostí“ mezi fenomény, má reprezentovat tzv. *evidence*, pro kterou má být určující intuitivní výstižnost odhalené souvislosti. Evidence je tudíž schopností uměleckého vhledu, téměř až na pokraji badatelské divinace nezbytné k odhalení toho, co je „esenciální, typické a smysluplné.“²⁴⁵

²³⁸ WAARDENBURG, Jean Jacques. *Classical approaches...* s. 404.

²³⁹ Tzv. srozumitelná souvislost je fenomenologickým termínem pro vztah smysluplné sounáležitosti, jenž panuje mezi vzájemně si příbuznými jevy. GEBELT, Jiří. *Religionistika jako svědectví víry...* s. 408 dále srov. WAARDENBURG, Jean Jacques. *Classical approaches...* s. 404.

²⁴⁰ „Okolím“ zde míním fenomény a prožitky nacházející se v blízkosti zkoumaného fenoménu.

²⁴¹ [„Ve statickém rozumění jde o znovuprožití jednotlivých fenoménů, v genetickém jde o znovuprožití vzájemných souvislostí.“] GEBELT, Jiří. *Religionistika jako svědectví víry...* s. 408.

²⁴² Rozumění je zde pojímáno jako proces odehrávající se v čase. Materiálem rozumění jsou zde jednotlivé prožitky. Tyto, jak se zdá, nevstupují do procesu rozumění pouze na základě své časové následnosti, kdy se jednotlivé prožitky odehráli, nýbrž spíše v podobě jakýchsi konglomerátů sekundárních prožitků oscilujících kolem prožitku primárního. Podle mého soudu tvoří sekundární prožitky v momentě „zjevení se“ prožitku primárního jeho jakési pozadí či periferii, čímž stojí vůči primárnímu prožitku ve vztahu *souvislosti*, která, uvažujeme-li do důsledků, je předpokladem existence primárního prožitku a z pochopitelných důvodů má tato souvislost značný vliv na proces rozumění fenoménu. Domnívám se, že zde van der Leeuw v psychologických pojmech popisuje to, co Husserl nazývá retencí zážitkového proudu ve vztahu k minulosti a protenci téhož proudu ve vztahu k budoucnosti. Pokud jsem se ve své interpretaci van der Leeuwova procesu rozumění nedopustil omylu, pak navzdory tvrzení, že „fenomenologie nezná pozadí fenoménu,“ je pozadí fenoménu přisouzena důležitá funkce konstituující rozumění fenoménu. Jinými slovy sekundární prožitky/pozadí zkoumaného fenoménu oscilující kolem primárního prožitku, jsou v procesu rozumění tematizovány, navzdory fenomenologické snaze o „epoché.“

²⁴³ Pojem srozumitelné souvislosti převzal Van der Leeuw od Karla Jasperse. GEBELT, Jiří. *Religionistika jako svědectví víry...* s. 408.

²⁴⁴ Pro názornost si zde van der Leeuw vypomáhá vztahem mezi tónem a melodií. K slyšení melodie je prvně zapotřebí slyšení jejich jednotlivých prvků tj. tónů. Následně nalezením vztahů srozumitelných souvislostí mezi podstatami tónů se nám odhaluje melodie jako živoucí celek těchto tónů.

²⁴⁵ WAARDENBURG, Jean Jacques. *Classical approaches...* s. 405.

Tento zobjektivizovaný tvar prožitku je tím, co van der Leeuw nazývá *typem*. Typy jsou jakési množiny, pod něž jsou zařazovány lidské prožitky na základě klíče „rozumění“, které nepodléhá kauzálním vztahům, ale řídí se tzv. „pochopitelnými/srozumitelnými vztahy“, které jsou nahlíženy intuitivním rozumem jako vztahy mezi souvislostmi.²⁴⁶ K těmto vztahům patří například vztahy jako: podmínka, periferní či centrální poloha, konkurence, distance atd. Vztah, o který Van der Leeuwovi jde především, je tzv. *ideální typ*.²⁴⁷ Ten však „nemá žádnou realitu... je nečasový a nemusí se v dějinné skutečnosti vůbec vyskytovat.“²⁴⁸ Ideální typ je konstrukce normativního druhu, jejíž aplikací na skutečnost dosahujeme lepšího porozumění této skutečnosti, jelikož „ideální typy umožňují najít takové uspořádání faktů, v jehož základě je určitý systém nebo struktura, vyjadřující podstatné či charakteristické znaky určitého fenoménu a zároveň činí zakoušenou skutečnost vůbec srozumitelnou.“²⁴⁹ K demonstraci co ideálním typem myslí, předkládá van der Leeuw pojem (typ) duše, jež nemá vlastní existenci, a dokonce „představy duše dvou lidí, dokonce z téhož kulturního a náboženského okruhu, [nejsou] nikdy zcela a úplně tytéž.“²⁵⁰ Přesto vše ale je pojem duše ve své abstrahované struktuře srozumitelné souvislosti, srozumitelný napříč dějinami a kulturami. Van der Leeuw takto považuje za fakt, že ideální typy nemající žádnou realitu se přesto vyjevují.²⁵¹ Toto na první pohled paradoxní tvrzení neztrácí na své síle ani na poli fenomenologie. Pokud ovšem máme na zřeteli, že (ideální) typ je produktem činnosti lidského rozumu, jež vlastní zákonitostí tíhne k utváření srozumitelných souvislostí mezi podstatami fenoménů, pak tvrzení nabude na významu. Ideální typ jako jeden z možných vztahů srozumitelných souvislostí nabývá podoby smysluplné struktury, vznikající interakcí mezi subjektem a objektem. „Fenomenologické rozumění je možné teprve na základě přiřazení prožitku k určité struktuře, k určitému ideálnímu typu.“²⁵²

Genetické rozumění je v mojí práci korelátem Fregovského *Sinn*, jakožto způsobu danosti. Důvody, jež vedly ke ztotožnění těchto dvou konceptů, spočívají především v úsilí o zohlednění kontextu, v něm se pojmy či jevy nacházejí, jak již bylo ostatně zmíněno na konci podkapitoly „statické rozumění.“

²⁴⁶ GEBELT, Jiří. Religionistika jako svědectví víry... s. 406.

²⁴⁷ „Ideální typ“ lze také charakterizovat jako obraz nacházející se v lidské mysli. WAARDENBURG, Jean Jacques. *Classical approaches*... s. 405.

²⁴⁸ HORYNA, Břetislav a Helena PAVLINCOVÁ. *Dějiny religionistiky: antologie*... s. 267.

²⁴⁹ GEBELT, Jiří. Religionistika jako svědectví víry... s. 409.

²⁵⁰ HORYNA, Břetislav a Helena PAVLINCOVÁ. *Dějiny religionistiky: antologie*... s. 267.

²⁵¹ [„Ideální typy jsou tudíž utvářeny v posledku na základě zkušenosti, ale [zároveň] nejsou z této zkušenosti odvozeny.“] WAARDENBURG, Jean Jacques. *Classical approaches*... s. 405

²⁵² GEBELT, Jiří. Religionistika jako svědectví víry... s. 414.

3.6 Postup fenomenologické metody

K možnosti reálného zření ideálního typu nás přivádí fenomenologická metoda, jež je pro přehlednost rozčleněna do osmi časově následujících fází, i když ve skutečnosti se následující fáze odehrávají spíše v jednom okamžiku zároveň.²⁵³ Mám za to, že není mimo intenci van der Leeuwa nahlížet na tyto fáze jako na fáze hermeneutického kruhu, jehož cílem je artikulace a porozumění²⁵⁴ daného fenoménu.²⁵⁵

1. Pojmenování: fenomén, jenž se nám vyjevuje, pojmenováváme, jelikož jedině tak nám bude umožněno s jevem dále pracovat. Nezbytnost jev pojmenovat vychází ze souvztažnosti jazyka a lidské mysli, kdy dosud nepojmenovaný jev se člověku vyjevuje téměř výlučně amorfně. Absence formy daného jevu je příčinou proč nejsme schopni daný jev myslet. Jazyk představuje základní nástroj, za pomoci něhož člověk přistupuje ke svému okolí a ustavuje ho do konkrétních tvarů skrze dělení a spojování fenoménů. Po Goetheho vzoru van der Leeuw varuje před nebezpečím, „že se budeme jmény opájet nebo se přinejmenším se jmény uspokojíme,“²⁵⁶ a budeme s nimi zacházet tak, jako by to byly předměty.²⁵⁷
2. Zapojení fenoménu do života: brání badateli v prodlévání na ryze lingvistické rovině ohledávání jevu. Podstatou této fáze je metodické a úmyslné pro-žití (erleben) fenoménu v podobě láskyplného se odevzdání předmětu,²⁵⁸ čímž si daný fenomén badatel přivlastní natolik, že se stane součástí jeho vlastní zkušenosti. Ostatně jako lidé nám není dáno o čemkoli vypovídat jinak, než prostřednictvím vlastní zkušenosti. Vlastní zkušenost v sobě nese vždy výraznou míru subjektivity, které je však ve fenomenologickém diskurzu připisována pozitivní hodnota.²⁵⁹
3. *Epoché*: či fenomenologická redukce, jedná se o jakési „uzávorkování“ všeho toho co se v momentě zření fenoménu nevyjevuje. *Epoché* bývá často vysvětlováno jako pouhý pragmatický metodologický krok, který má pomoci badateli oddělit fenomén od svého pozadí/kontextu, tak aby v následující fenomenologické práci bylo předejito případnému vzájemnému míšení. Tato skutečnost zůstává ve van der Leeuwově koncepci *epoché* pravdivou, nicméně teoreticky je jeho pojetí *epoché* ukotveno v premise: „že všechno lidské jednání je vůči skutečnosti autonomní.“²⁶⁰ Tímto tvrzením vyjadřuje van der Leeuw své přesvědčení, jež bych v jediné větě formuloval tak, že myšlení předchází všem jevům. Nejde o nic jiného, než o gnozeologický poznatek gestalt psychologie, podle něhož člověk

²⁵³ HORYNA, Břetislav a Helena PAVLINCOVÁ. *Dějiny religionistiky: antologie...* s. 267.

²⁵⁴ Van der Leeuw nemluví o artikulaci ale o vydání „svědectví či dosvědčování.“

²⁵⁵ [„Každé rozumění se tak pohybuje v kruhu...“] GEBELT, Jiří. *Religionistika jako svědectví víry...* s. 409.

²⁵⁶ HORYNA, Břetislav a Helena PAVLINCOVÁ. *Dějiny religionistiky: antologie...* s. 267.

²⁵⁷ *Ibid.*

²⁵⁸ *Ibid.*

²⁵⁹ Přínosem fenomenologie k obecnému vědeckému diskurzu je právě ono poukázání na subjektivní charakter všech vědeckých východisek, nárokuje si objektivní platnost.

²⁶⁰ *Ibid.* s. 269.

vnímá své okolí amorfně do té doby, než ho obdaří tvarem, čímž mu zároveň přiřkne i nějaký smysl. V řádu *epoché* operuje především tzv. statické rozumění. Oproti Husserlově fenomenologii, kde *epoché* spadá do pomyslné přípravné fáze, tj. jako předstupeň samotného fenomenologické analýzy, van der Leeuw zařazuje *epoché* až za fázi prožitku, který je jím zpětně očišťován až na svoji vlastní podstatu.

4. Objasnění nahlédnutého: v této fázi se předpokládá, že z počátku nepříliš „průhledný“ fenomén, se začíná badateli „projasňovat.“ Z počátku zahalená struktura fenoménu, se započne konečně vyjevovat, čímž pozorovateli umožňuje v ní nalézt ideálně typickou souvislost, která volá po svém zařazení do většího smyslového celku. Tato fáze odpovídá tzv. genetickému rozumění.
5. Rozumění: nepředstavuje ve van der Leeuwově systému samostatnou fázi fenomenologické metody, jako spíše mnohem více vyšší zastřešující kategorii, jež plní funkci jakéhosi společného průsečíku, v němž se setkávají předcházející fáze. „Všechny tyto akty [fáze], uchopeny společně a současně, tvoří vlastní *rozumění*.“²⁶¹ Rozumění má být oním vyšším smyslovým celkem, k němuž nás přivádí zařazení nahlédnuté ideálně typické souvislosti.
6. Korekce: představuje předposlední fázi fenomenologické metody, která svoji vztažností ke kontextu vybočuje z vlastního fenomenologického zření, neboť tuto fázi nelze provést bez upuštění od *epoché*. Výdobytky fenomenologické práce mají být korigovány tzv. faktickým materiálem, především v podobě archeologických nálezů či filologických zkoumání. Tento krok je pro fenomenologii náboženství zásadní z hlediska nároku fenomenologie na vědeckost svého poznání.²⁶²
7. podání svědectví: není ničím více, než hovořením o nazřetém skrze tuto metodologii.

3.7 Kritika klasické fenomenologie a možnosti její nápravy

Tzv. klasická fenomenologie náboženství byla vystavena tvrdé kritice, jež fenomenologii náboženství v její klasické podobě vytlačila na okraj akademického diskurzu, ne-li rovnou mimo něj. V této kapitole jsem se pokusil předejít van der Leeuwovu metodu tak, aby této kritice předešla, pokud to její rámec umožňuje. Prostředky oné pomyslné nápravy spočívají především v kombinaci metody fenomenologie, s metodami vzešlými z jazykovědy a dalších tzv. humanitních diskurzů. To, co by před pár desetiletími bylo považováno za nepřijatelné „míšení“ teoretických si odporujících konceptů, je v dnešní atmosféře postmoderny vítanou

²⁶¹ HORYNA, Břetislav a Helena PAVLINCOVÁ. *Dějiny religionistiky: antologie...* s. 269.

²⁶² [„Toto rozumění se však stane čistým uměním nebo prázdnou fantastikou, jakmile ho přestane kontrolovat filologický a archeologický výzkum.“] *Ibid.* s. 269.

možností, pro svoji možnost uchopit pravdu (pravdy) z více hledisek.²⁶³ V následujícím výčtu nejzásadnějších výtek vůči van der Leeuwově fenomenologii náboženství, zároveň předkládám alternativy, s jejichž pomocí lze nedostatky fenomenologie korigovat.

Předmětem oprávněné kritiky se stal v prvé řadě Marretův teoretický koncept moci (*das Macht*), jež sehrává roli interpretačního rámce stojícího v pozadí van der Leeuwova konceptu náboženství. Domnívám se však, že van der Leeuw byl schopen svoje dynamické východisko učinit předmětem *epoché*, alespoň ve svých teoreticko-metodologických statích, v jejichž rámci se s konceptem dynamismu setkáváme pouze okrajově.²⁶⁴

Dalším předmětem kritiky klasické fenomenologie je skutečnost vyjímání jednotlivých fenoménů z jejich kontextu, následkem čehož tyto fenomény ztrácejí svůj původní význam a stávají se jen jakýmsi kamínkem v mozaice uměleckého díla fenomenologie, do níž badatel promítá své vlastní (nereflektované) předporozumění.²⁶⁵ Má práce usiluje o tematizaci kontextu jednak ve fázi genetického rozumění, ale především svojí jazykovědnou rovinou výzkumu, v jejímž rámci v strukturalistických intencích vyvozují význam jevu z textového kontextu, v němž se daný jev v danou chvíli vyskytuje. Fenomenologický intersubjektivní význam jevu by měl v ideálním případě představovat prohloubení a rozšíření významu sémantického. Fenomenologický a sémantický význam by se měli částečně překrývat. Případná vzájemná nesouměřitelnost významů, pak bude představovat indikátor chybné interpretace, jíž jsme se dopustili na poli jedné z metod.²⁶⁶

Subjektivita, jakožto nutný a nezbytný požadavek fenomenologické metody „vcítění se“ do fenoménů, je zajisté „nejzávažnějším důvodem kritiky“,²⁶⁷ pro svůj netematizovatelný komplex předrozhodnutí, který se značnou měrou podílí na interpretaci jevů. Zřejmým příkladem vlivu subjektivity na interpretaci jevů je van der Leeuwova tendence prohlásit křesťanské náboženství za vrchol a zakončení historického vývoje náboženství. Představa jakéhosi vývoje náboženství je ostatně jen dalším příkladem nekontrolovaného průniku subjektivní konstrukce do interpretativního rámce badatele. Problémům svázaných se subjektivitou se podle mého mínění nemůže vyhnout žádná fenomenologie, a tak přestože se fenomenologie pokouší užitím *epoché* nežádoucím subjektivním konotacím vyhnout, zůstává subjektivita trvalou fenomenologickou „slabinou“, která je neodmyslitelnou součástí rizika fenomenologického bádání. V současné religionistice se objevuje tendence učinit subjektivitu předmětem a zároveň i samotným cílem religionistického bádání. Konkrétně tzv. aplikovaná hermeneutika Jacquesa Waardenbourga, jež je odnoží religionistické neofenomenologie²⁶⁸,

²⁶³ LUKEŠ, Jiří, „Postmoderna“ a její rysy, čtení textu v době postmoderny-nástin problematiky, In: Osamostatnění, vývoj a směřování kritické novozákonní exegeze od počátku liberalismu do doby postmoderny- od J. P. Gablera k M. J. Borgovi, In: *Theologická revue*, 2014, roč. 85, č. 1, s. 51-57.

²⁶⁴ V oněch několika málo případech, kdy se s konceptem dynamismu setkáváme uvnitř van der Leeuwových teoreticko-metodologických statí, nenese dynamismus vlastní váhu argumentace, ale sehrává vedlejší demonstrativně-explikační úlohu.

²⁶⁵ GEBELT, Jiří. Religionistika jako svědectví víry... s. 419.

²⁶⁶ Více ke kritice intersubjektivního, roz. „objektivního“ fenomenologického významu viz GEBELT, Jiří. Religionistika jako svědectví víry... s. 419.

²⁶⁷ *Ibid.* s. 418.

²⁶⁸ Waardenburg [„svůj přístup označoval za „neofenomenologii“ či „fenomenologii nového stylu“ (*Neustil-Religionsphanomenologie*).“]. GEBELT, Jiří. Aplikovaná hermeneutika Jacquesa Waardenbourga. Sémantický a fenomenologický výzkum náboženství. *Religio*. 2004, roč. 16, č. 1. ISSN 1210-3640. s. 5.

spatřuje v tematizaci subjektivních interpretací vzešlých z řad samotných věřících svůj hlavní cíl.²⁶⁹ Religionistika je mu pak bádáním o subjektivním významu²⁷⁰ náboženských fenoménů. Waardenbourg do určité míry otupuje osten oprávněného nařknutí ze subjektivismu, důrazem na interpretativní charakter závěrů (nejen) fenomenologického bádání.²⁷¹

Po vzoru Waardenbourga je si i tato práce vědoma, že nepředkládá skutečné objektivní významy zkoumaných fenoménů, ale jejich (pouhé) interpretace v podobě ideálních typů. Tuto případnou abstrahující jednostrannost doplňuje na druhé straně sémantické úsilí o kontextuální interpretaci v tom smyslu, že se snaží proniknout do kulturního horizontu, z něhož zkoumané fenomény povstaly a v němž nabývají svého původního významu.

V této práci nejde tedy o to, „co tyto věci [fenomény] znamenají pro nás osobně, ani o to jaký je jejich izolovaný význam, ale daleko spíše o to jak odhalit, co tyto věci [fenomény] znamenaly nebo znamenají pro lidi, jichž se týkají [a pro] společnosti, v níž [fenomény] žijí.“²⁷² Jediný způsob možné verifikace takto nastíněného přístupu představuje předložení badatelských závěrů samotným věřícím konkrétní tradice.²⁷³ Kdykoli však mluvíme o významech určitých fenoménů pro konkrétní skupinu věřících, k nimž nemáme přístup, tak jako je tomu např. v případě starověkého judaismu, kdy hlavní překážku představuje jednak časová vzdálenost a jednak skutečnost zániku starověkého judaismu vázaného na existenci Chrámu, pak se zároveň připravujeme o možnost verifikace výsledků svého bádání. V přirovnání k literárně kritickým teoriím se tato práce kloní na stranu tzv. na autora orientovanému přístupu.

3.7.1 Aplikace fenomenologické metody

Tato práce uchopuje fenomén „zahrady“ jako komplexní fenomén, který se skládá z podmnožiny dílčích fenoménů, jakými jsou například: voda, slunce, strom atd. Komplexní fenomén je třeba nejprve ohraničit, tedy uvědomit si jeho strukturu sestávající z jednotlivých dílčích jevů, které se nám během fáze statického rozumění komplexnímu fenoménu vyjevují. V prvním kroku se tedy pokusím za použití fenomenologického rozumění o odkrytí podstaty dílčích fenoménů.²⁷⁴ Následnou juxtapozicí těchto podstat/typů dojde k nahlédnutí

²⁶⁹ Především se mu jedná o porozumění tzv. intencionální dimenze religiozity a víry. Intence jsou jím popisovány jako [„nejhlubší lidské motivace a záměry, které se vynořují ze subjektivní náboženskosti a které se následně objektivizují v představách a chování.“], náboženskou intenci má charakterizovat [„její orientace a její intenzita.“] WAARDENBURG, Jacques. *Bohové zblízka*. s. 126.

²⁷⁰ Waardenburg rozlišuje mezi subjektivním „významem“ fenoménu, jenž je významem pro konkrétní jednotlivce či skupinu a objektivním „smyslem“ fenoménu, který se jím popisován jako vnitřní koherence fenoménu. WAARDENBURG, Jacques. *Bohové zblízka*. s. 108. Dále také GEBELT, Jiří. Aplikovaná hermeneutika... s. 6.

²⁷¹ Interpretativní chápání religionistiky, se ostatně odráží v samotném názvu „Aplikovaná hermeneutika.“ Viz WAARDENBURG, Jacques. *Bohové zblízka*... s. 108.

²⁷² Jacques Waardenburg, "In Search of an Open Concept of Religion", In: Michel Despland –Gérard Vallée (eds.), *Religion in History: The World, the Idea, the Reality*, Waterloo: Wilfrid Laurier University Press 1992. s. 225.

²⁷³ GEBELT, Jiří. Personalizace religionistiky: dialogická religionistika Wilfreda Cantwella Smitha. *Theologická revue*. 2004, roč. 75, č. 1, s. 61-73. ISSN 1211-7617. s. 64.

²⁷⁴ Tato fáze je fenomenology známá pod názvem „statické rozumění“, během něhož dochází k třídění tj. ujasňování si toho, co k podstatě fenoménu patří, a co ne.

vzájemných vztahů, které mezi nimi panují. Zde se zaměříme na vztahy srozumitelných souvislostí, tak jak nám je odhalí genetické rozumění a teprve až nyní bude možné něco o fenoménu zahrady vypovědět. Nezbytným předpokladem celého předestřeného fenomenologického postupu je podmínka univerzálního rozšíření zkoumaných fenoménů, neboť pouze a jenom díky naší lidské bezprostřední zkušenosti s danými jevy, jsme uschopněni k fenomenologické výpovědi. Jak komplexní fenomén (zahrada) tak i jeho dílčí fenomény (voda, strom, slunce, stín atd.) jsou univerzálně se vyskytujícími jevy. Vliv kultury na formaci jevu způsobený případnou kulturní podmíněností fenoménu (jako v případě fenoménu zahrady) lze zpětně odhalit na základě historických rekonstrukcí podoby jevu v kontextu dané kultury.

Následující kapitola analyzující rozličné fenomény byla psána Jevy následující kapitoly analyzované fenomenologickou metodou, byly cíleně popisovány bez předchozích informací nacházejících se v této části práce zpravidla v poznámkách pod čarou. Tento metodologický postup měl za cíl dosáhnout alespoň částečného fenomenologického „epoché.“ Poznámky pod čarou tak mají za úkol demonstrovat shody či případné rozdíly ve fenomenologickém popisu této práce a v popisech popisech téže jevů, které jsou s ohledem na zaměření této práce vyhodnoceny jako relevantní a autoritativní.

4. Podoba starověkých zahrad

Diachronní rozměr spojený s fenoménem zahrady není vlastním předmětem této práce, proto se zde uchyluji k citaci příslušné kapitoly z diplomové práce Jiřího Knotka,²⁷⁵ jejíž rozsah a zaměření se vhodně překrývá s potřebou předestřít historicky relevantní “obraz” zahrady ve starověku, neboť tento nastíněný historický obraz se velmi pravděpodobně bude blížit představě zahrady, tak jak jí znal a zakoušel pisatel a starozákonních biblických textů. Na vzhled tehdejších starověkých zahrad Palestiny usuzujeme především z materiálních dokladů, jež se nám dochovaly převážně z neizraelských okolních kultur, a to především Egypta a Mezopotámie (především Babylónie).²⁷⁶ Kultury Egypta a Mezopotámie navíc formovaly převážnou část dějin Svaté země a to jak přímým vlivem ve formě politické nadvlády, tak i nepřímým vlivem v podobě tlaku univerzalistických tendencí dominantní kultury.²⁷⁷ „O vzhledu [tehdejších] zahrad vypovídají především kamenné reliéfy, pečeti a tabulky s klínovým písmem.“²⁷⁸

Základním předpokladem pro vznik zahrad byly přírodní podmínky a příznivé klima. To se samozřejmě v některých oblastech za posledních 5000 let výrazně změnilo, ať už to bylo vlivem samotné přírody a nebo člověka. Důležitou roli v rozvoji zahrad hrály také sociální a ekonomické faktory. Kromě toho bylo nezbytnou podmínkou rozvinuté zemědělství se systémem zavlažování, a to zvláště v těch oblastech, které nespádaly do ideálního klimatického pásma.

Nejstarší autentická zmínka o zahradách pro potěchu i užitek pochází z nápisu v hrobce egyptského hodnostáře Methena z roku kolem 2580 př. n. l. I pozdější nápisy a svitky svědčí o lásce starých Egyptanů k zahradám, které měly pravoúhlý půdorys, vodní kanály a bazény (také pravoúhlé) s lotosovými květy lemované řadami stromů.²⁷⁹ Důraz byl kladen na soulad budov a zahrad a na dokonalou symetrii. Voda byla nezbytnou součástí a to nejen kvůli zavlažování,

²⁷⁵ Knotkova práce je ponechána zcela ve svém původním znění a poznámkovým aparátem odlišeným pomocí typu písma. Jediný redakční prvek představují ty poznámky pod čarou, které doplňují či rozvíjí Knotkovy poznatky materiálem dalších prací. KNOTEK, Jiří. *Zahrada v islámské kultuře*. Diplomová práce. Praha: Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, Ústav Blízkého východu a Afriky, 2008. Vedoucí práce: Rudolf Veselý. s. 72-73.

²⁷⁶ Syrsko-palestinská kultura svým vývojem kultura druhotná a nesamostatná, má mít ke své prvotní semitské kultuře mnohem blíže, než kultura Mezopotámská, za což má vděčit především své poměrně vysoké geopolitické uzavřenosti. HELLER, Jan. *Zápas Izraele...* s. 115.

²⁷⁷ „V průběhu politické expanze i hospodářským a obchodním vlivem zanechaly tyto státy [Mezopotámie a Egypt] v Sýrii a Palestině hluboké stopy svých názorů i jejich realizací, a místní kultury je napodobovaly a opakovaly, i když přitom neopomíjeli možnost je začlenit a rozvinout vlastním způsobem.“] HELLER, Jan. *Zápas Izraele...* s. 114.

²⁷⁸ MIKŠÍKOVÁ, Jitka. *Zahrada*. Diplomová práce. Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, 2008. Vedoucí práce: Karla Cikánová. s. 18.

²⁷⁹ Cowell, F. R.: *Gardens as an Art Form*, s. 111.

nýbrž také proto, že představovala důležitý prvek designu.²⁸⁰ Archeologické vykopávky nám dokazují, že zahrady byly obvykle obezděné.²⁸¹ Jejich symbolika byla pevně spjata s myšlenkou znovuzrození a věčného života.²⁸² Vedle náboženského pojetí však také sloužily jako místa radovánek a milostných schůzek.²⁸³ Z asyrských nápisů z 8. století př. n. l. se dozvídáme, že zahrada spolu se zahradním kioskem patřila neoddělitelně k palácům asyrských králů²⁸⁴. Pokud byly tyto zahrady ovlivněny egyptskou kulturou, můžeme předpokládat, že měly podobný formální charakter.²⁸⁵ V Mezopotámii však současně existovaly mimo města mnohem větší zahrady či parky, kde byla chována divoká zvěř, pěstováno ovoce všeho druhu a kořeninové rostliny. Palácové zahrady tak mohly být snadno zmenšenou kombinací loveckého parku a botanické zahrady.²⁸⁶

Předchůdce takzvané islámské zahrady bychom mohli najít ve starověké Persii. V Pasargadách, achajmenovském hlavním městě, se dodnes nalézají pozůstatky dvou paláců s velkou zahradou a dvěma pavilony, které nechal postavit perský král Kýros II. Veliký (559-539 př. n. l.). Paláce byly tvořeny sloupovou síní s pravoúhlým půdorysem, ke které přiléhalo sloupořadí. To sloužilo královskému dvoru jako galerie, ze které mohli obdivovat panorama zahrady s vodním kanálem, který byl v pravidelných intervalech přerušován menšími bazény. Stejnou úlohu měly i oba pavilony se stinnou kolonádou (obr. 30). Zahrada sloužila pro potěšení z úchvatného pohledu spíše než pro procházky. Tato funkce přetrvala i nadále. V 17. století si Chardin, francouzský cestovatel, trefně poznamenal, že "Peršané se v zahradách neprochází tak jako my, nýbrž je pouze pozorují a dýchají čerstvý vzduch. Při příchodu se v některé části

²⁸⁰ [„Slovo zahrada a rybník (nádrž) se v egyptském jazyce psaly stejně.“] MIKŠÍKOVÁ, Jitka. *Zahrada...* s. 16

²⁸¹ Wilkinson, A.: *Symbolism and Design in Ancient Egyptian Gardens*, s. 6-9. [„Dům se zahradou byl obehnán vysokou zdí. Na záhonech často rostly chryzantény, máky a chrpy. Zahrada se symetricky ozdobovala květinami zasazenými v přenosných nádobách.“] MIKŠÍKOVÁ, Jitka. *Zahrada...* s. 15.

²⁸² [„Obraz zahrady a její obdělávání byl součástí hrobu stejně jako skutečné nebo zobrazené pokrmů. Zahrada měla symbolizovat blahobyť mrtvého na onom světě. Zahrady také obklopovaly egyptské hrobky zvenčí... v pohřebních zahradách se pěstovala zelenina, ovoce i víno“]. MIKŠÍKOVÁ, Jitka. *Zahrada...* s. 15.

²⁸³ Behrens-Abouseif, D.: *Gardens in Islamic Egypt*, s. 311.

²⁸⁴ Podobně lze předpokládat že: [„paláce faraónů byly zřejmě také obklopeny zahradami se zahradními dvory, které navazovaly přímo na obytné místnosti.“] MIKŠÍKOVÁ, Jitka. *Zahrada...* s. 15.

²⁸⁵ Předmětem Knotova výzkumu jsou zahrady v kontextu islámu, na něž velmi pravděpodobně podobně jako v případě biblických zahrad formativně působil vliv zde popisovaných zahrad starověkého Egypta. Formálním typem zahrady se myslí geometrizované zahrady, které: [„jsou stavěny podle geometrických zásad k ústřednímu bodu nebo k hlavní ose svého půdorysu. Formální zahrady působí vyváženě, uměřeně, přísně, ušlechtilé a slavnostně.“] MIKŠÍKOVÁ, Jitka. *Zahrada...* s. 13.

²⁸⁶ Oppenheim, A. Leo: *On Royal Gardens in Mesopotamia*, s. 328-333.

zahrady usadí a nepohnou se ze svého místa, dokud nebudou chtít odejít. ²⁸⁷

Zatímco egyptské zahrady byly vlivem klimatických geografických podmínek vysazovány v těsné blízkosti Nilu či oáz, tak Babylónské a Syrské zahrady byly zpravidla vytvářeny na návrších, jelikož technické vybavení těchto zahrad umožňovalo zavlažování i těch míst, na nichž se voda přirozeně nezdržovala.²⁸⁸ Flóra těchto zahrad byla doplňována druhy získaných z podmaněných území, takže se v jedné zahradě mohly pospolu objevit: „cypřiše, cedry, platany, myrty, buky, ebenové dřevo, z rostlin pak růže, lilie, jasmíny, kosatce, tulipány, krokusy, máky.“²⁸⁹ Již ve své době prosluly visuté zahrady Semiramidiny, které kolem roku 605 př. n. l. nechal vybudovat král Nebukednazar II. pro svoji ženu Amytis.

4.1 Zahrada v Egyptě

*S vyobrazením zahrad se často setkáváme na pohřebních tombách, tak jako například tomu je v Thébách. Zahrada je obehnaná zdí, před níž vede vodní kanál napojený na řeku. Mezi kanálem a zdí, tedy paralelně podél obou, vede stinná ulička složená z nejrůznějšího stromoví, v jejímž prostředku se nachází vysoký a vznešený vchod do zahrady. Nadpraží a zárubně vchodu jsou dekorovány heirografickým písmem obsahujícím jméno majitele pozemku, v tomto případě samého krále. Vinná réva oddělená od zbytku zahrady nízkou zídkou, byla vedena po příčném mřížový podepíraném trámy ležícími na pilířích. Vnější stranu viničné zídky lemovala řada palem, stejně tak jako zeď ohraničující celý pozemek zahrady. Pozemek zahrady byl zavlažován ze čtyř nádrží na vodu, jejich bezprostřední blízkosti se nacházely travnaté plochy na nichž se pěstovaly lotusy. Malý zahradní domeček nacházející se ve stínu stromů poblíž nádrže byl situován tak, aby poskytoval výhled do travnaté plochy zarostlou lotusy.*²⁹⁰

4.2 Zahrada v Mezopotamii

Zakládání zahrad, jež by měly zpřítomňovat ideální bytí, bylo zvykem, ba v jistém smyslu dokonce povinností, již byli zavázáni bohům mezopotámští vládcové od

²⁸⁷ Pinder-Wilson, R.: The Persian Garden: Bagh and Chahar Bagh, s. 72.

²⁸⁸ [„Voda se vytahovala pomocí speciálního zařízení, které bylo umístěno v dutých pilířích.“] MIKŠÍKOVÁ, Jitka. *Zahrada...* s. 18. Strabón (XVI,1,5) při popisu visutých zahrad mluví o jakémsi potrubí, které přivádělo vodu přímo z Eufratu až na nejvyšší poschodí zahrad. URAMOVÁ, Valéria. *Římské zahrady v Antice*. Bakalářská práce. Praha: Universita Karlova, Filozofická fakulta, Ústav pro klasickou archeologii, 2010. Vedoucí práce: Jiří Musil. s. 16.

²⁸⁹ MIKŠÍKOVÁ, Jitka. *Zahrada...* s. 18.

²⁹⁰ Srov. SIEVEKING, Albert F. The Praise of Gardens: an Epitome of the Literature of the Garden Art: With a Historical Epilogue. London: J. M. DENT & CO., 1899. p. 1-3.

nejstarších dob. Veřejné parky jsou známy již u Sumerů, šlo o místa rekreace... Mezopotámské zahrady můžeme rozdělit na palácové a chrámové, jde o zahrady silně stylizované, zpřítomňující idealizovanou božskou krajinu, nikoli však o zahrady mytologické, vysazené bohy a tím srovnatelné se zahradou Eden. Ohrazené lesní porosty byly tabuizovaným prostorem, byly to obory, v nichž měl při určitých příležitostech právo lovu pouze panovník a nad nimiž mělo patronát nějaké božstvo. U palácových parků šlo mnohdy o sbírky rostlin a zvířat dovezených z dalekých krajin, byly to předchůdkyně novodobých zoologických zahrad, jimiž král reprezentoval svoji vládu nad kulturní zemí, kterou představoval bohům i lidem jako zpřítomnění zlatého věku, v němž lidé i zvířata žijí vedle sebe v míru.²⁹¹

Takové [královské] zahrady sloužily k reprezentaci a k pořádání slavností a hostin a byly předmětem péče svých majitelů [...] Chrámové zahrady byly naproti tomu určeny božstvům. Významní bohové bývají zobrazováni, jak pod větvemi stromů přijímají hold, jako například bohyně Ištar, která tu sedí pod palmami, nejčastějšími stromy jihobabylónských zahrad [...] V chrámových zahradách se lidé mohli setkat se svými božstvy. Otázkou je, zda přítomnost božstva byla vyjádřena přítomností sochy či symbolu, či zda byla chápána abstraktně, smysly nepostižitelně.²⁹²

4.3 Homérův popis zahrady

*Za dvorem veliký sad se rozkládá o čtyřech jitrech
u brány; po jeho délce a šířce se ohrada táhne.
Vyrostly veliké stromy v tom sadě a bohatě rodí,
marhany, vzrostlé hrušně a jabloně s ovocem skvostným,
fíky se sladkým plodem a olivy rostoucí bujně.
Ovoce těchto stromů se nekazí, v zimě ni v létě
neschází: po celý rok je na stromech, stále a stále
Zefyru vánek mu dává buď vzniknout, anebo uzrát.
Jablko za jablkem a za hruškou hruška tam zraje,
za fíkem uzrává fík a za hroznem další zas hrozen.
Rovněž tam viničný sad je vysázen, bohatý plody;
tam pak na rovném místě část vinice zabírá také
sušišťe pražené sluncem, a jinde zas sbírají hrozny,
jinde je lisují už. Týž keř má kyselky vpředu
vyrostlé po ztrátě květů, však jiné se tmavě už barví.
Také tam u krajních keřů jsou úpravné záhony pěkné,
plné všelikých zelin, a stále se úrodou skvějí.
Jsou i dva prameny uvnitř, z nichž jeden tam protéká celou
zahradou, druhý proudí zas opačně pod prahem dvora
před onen vysoký dům - tam měšťané čerpali vodu.²⁹³*

²⁹¹ TYDLITÁTOVÁ, Věra. *Stromy ve starozákonní tradici*. s. 102-103.

²⁹² *Ibid.* s. 104-105.

²⁹³ HOMÉ, *Odyseia*. Přeložil Otmar Vaňorný. Praha: Odeon, 1967. VII. zpěv.

4.4 Srovnání rajske zahrady v bibli a Koránu²⁹⁴

Obecně lze říci, že bible se nevěnuje popisu ráje tak podrobně, jako Korán, kde představuje rajska zahrada největší lákadlo pro věřící. Na druhou stranu v bibli na rozdíl od Koránu nalézáme spoustu zmínek o zahradách vystavěných lidmi. Snad největším biblickým stavitelem a milovníkem zahrad byl král Šalomoun. Když si uvědomíme blízkou spojitost mezi Egyptem a Svatou zemí, kterou navíc potvrdil Šalomoun tím, že si vzal za manželku faraónovu dceru, lze se domnívat, že jeho zahrady připomínaly slavné egyptské zahrady se stinnými alejemi, háji granátových jabloní, altánky, pergolami a rozlehlými bazény.²⁹⁵

4.5 Klima starověké Palestiny

Podnebné klima starověké Palestiny, v níž se objekty našeho zájmu nacházely, lze popsat jako středomořské. Ovšem že toto klima nepanuje na celém území, například v oblasti Jordánské rokle nemá toto klima daleko k tropickému. V hornatých oblastech Středopalestinské hornatiny je klima z pochopitelných důvodů drsnější, ve vyšších polohách není výjimkou, pokud tam přes zimu napadne sníh. Roční období jsou pouze dvě a to zima, která je spojená s obdobím dešťů a léto představující období sucha.²⁹⁶ Nejúrodnější oblastí země je pravděpodobně tzv. Šáranská nížina táhnoucí se od Karmelu k Jafě, tato je v Bibli opěvovaná pro svoji úrodnost a květnatost.²⁹⁷

„Poloha Palestiny na styčném bodu tří světadílů a dvou oceánů se projevuje mj. i různorodostí místního rostlinstva.“²⁹⁸ To samé platí i pro Palestinskou faunu. Země je tak místem setkávání druhů, které by se jinde nikdy nepotkaly. Nejmarkantnější rozdíl na „tváři“ dnešní a starověké krajiny je odlesnění jejího povrchu. Bič z Bible vyvozuje, že ještě za časů Jozueho byly alespoň hory téměř zcela zalesněny.²⁹⁹ Odlesnění za účelem získání půdy vhodné k zemědělským účelům vedlo k erozi úrodné půdy, proto je dnes snaha tyto oblasti opětovně zalesnit.³⁰⁰

5. Fenomén zahrady

Zahrada byla hebrejsky nazývána „gan“ nebo „ganna“, řecky „képos“. V Mišně je nazývána jako „ginnah“. Původně se ke slovu „gan“ vztahovaly všechny druhy ohrazených prostor s vegetací jako např. sad, vinice, kuchyňská zahrádka, ale i královská zahrada, jež se nepochybně svým vzhledem přibližovala podobě dnešního parku. Zahrady byly přirozené

²⁹⁴ KNOTEK, Jiří. *Zahrada v islámské kultuře*. Diplomová práce. Praha: Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, Ústav Blízkého východu a Afriky, 2008. Vedoucí práce Rudolf Veselý. s. 22-24.

²⁹⁵ Rohde, E. S.: *Garden-Craft in the Bible*, s. 30.

²⁹⁶ [„Od listopadu do února spadne 70 % celoročních srážek, jejichž vydatnost klesá od severu k jihu a od západu k východu.“] BIČ, Miloš. *Ze světa Starého zákona I.* s. 96.

²⁹⁷ BIČ, Miloš. *Ze světa Starého zákona I.* s. 95.

²⁹⁸ *Ibid.* s. 96.

²⁹⁹ *Ibid.* s. 97. [„Bude vám patřit pohoří. Protože je zalesněné, vykácíte je...“] (Joz 16,18)

³⁰⁰ BIČ, Miloš. *Ze světa Starého zákona I.* s. 97. Pro více informací ohledně geografie a podnebí starověké Palestiny viz BIČ, Miloš. *Ze světa Starého zákona I.* s. 96-102.

vysazovány v blízkosti vody, nebo bývaly opatřovány cisternami, či zavodňovacími kanály.³⁰¹ V aramejské podobě přejatý tvar *ga'atu* pravděpodobně označoval zeleninovou zahradu.³⁰² Podle Ottova slovníku je zahradou „v nejširším smyslu slova každý na venek přesně omezený, uvnitř pak více či méně členěný pozemek, na němž se pěstují rostliny sloužící k rozmanitému účelu. Hlavně je to účel, jímž liší se od pole, lesa a louky.“³⁰³

Při pokusu o fenomenologický popis zahrady zjišťujeme, že zahrada není jednotlivým jevem, nýbrž celým komplexem fenoménů, ze kterých je fenomenologická struktura zahrady složena. Skutečnost, že zahrada je komplexem jevů, nás nutí přistupovat k významu zahrady oklikou. Nejprve je zapotřebí jednotlivé jevy ohledat odděleně, tj. vyjmout je z jejich komplexu, v němž se vyskytují. Tento první krok podnikneme za pomoci statického rozumění, které by nám mělo poskytnout vhled do významů jednotlivých fenoménů. Teprve až ve druhé fázi genetického rozumění bude možno nahlédnout celkový (komplexní) význam fenoménu zahrady.

Početnost fenoménů, z nichž se komplex fenoménu zahrady skládá, nám ukládá omezit výčet na únosný počet fenoménů, o kterých se intuitivně domnívám, že se výraznou měrou podílejí na významu zahrady. Přednost byla dána fenoménům: vody (deště, studny, řeky, rosy), slunce, větru, stromu, stínu a ohrady. Následná fenomenologická deskripce je doplněna poznatky historicko-náboženského charakteru, které jsou od fenomenologického popisu odlišeny pomocí samostatných odstavců, či uvozením přímé řeči pomocí typografických znaků.

5.1.1 Funkce zahrady

Významnou funkcí zahradou je zajisté poskytnutí dostatku plodů tomu, kdo o ni pečuje, avšak na rozdíl od pole, se touto funkcí nevyčerpává význam, jenž zahrada představuje pro člověka.³⁰⁴ Přítomnost plody neposkytující flóry v zahradě je dokladem tohoto tvrzení. Zahrada bývá člověkem vysazována za jiným, jakýmsi vyšším účelem, který by se dalo obecně označit za účel estetický.³⁰⁵ Estetický účel v širším slova smyslu v sobě zahrnuje nejen potěchu oka, jako je tomu třeba ve většině případů výtvarného umění, ale potěchu všech

³⁰¹ The Garden. In: *Jewish Encyclopedia* [online].

³⁰² Gannatu. In: GELB, Ignace J. *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago. Volume 5, G*. Chicago: Oriental Institute of the University of, 1956.

³⁰³ Dovoluji si zde na tuto definici zahrady již nyní upozornit a to z toho důvodu, že následující kapitoly potvrdí její (nečekanou) fenomenologickou výstižnost.

³⁰⁴ K potravě poskytuje zahrada dvě základní potraviny. První z nich je zelenina. K nejpěstovanějším patřila cibule, česnek, čoučka, meloun, okurka a pór. Zelenina. In: DOUGLAS, J. D. *Nový biblický slovník...* s. 1142. Druhou typickou potravinou zahrady jsou plody (nejen) ovocných stromů: granátová jablka, ořechy, mandle, fíky, olivy a jablka. Potrava. In: DOUGLAS, J. D. *Nový biblický slovník...* s. 805.

³⁰⁵ Podobně na primární, sekundární a případné terciální funkce člení lidské potřeby zakladatel funkcionalismu antropolog Bronislaw Malinowski. Mezi primární (biologické) potřeby patří potřeba: nasycení, spánku, bezpečí, sexuální. Jsou-li primární potřeby uspokojeny, pak teprve může dojít k naplňování potřeb sekundárních (instrumentálních) v podobě: ekonomiky, prostředků sociální kontroly, výchovy a politická organizace. Mezi terciální (intergrativní) potřeby patří: magie, náboženství, věda, umění, hry a rituály. ČECHOVÁ, Petra. *Funkcionalismus a jeho přínos moderní antropologii*. Bakalářská práce. Plzeň. Západočeská univerzita v Plzni. Fakulta Filozofická, Katedra historických věd, 2012. Vedoucí práce: Ivo T. Budil. s. 19-20.

smyslů, jimiž člověk disponuje. Z této perspektivy představuje zahrada jedinečný „objekt“, který, snad jako naprosto jediný, je lidské percepci přístupný skrze kanály všech smyslů. Kompozici zahrady oceňuje zrak, vůně květeny vnímáme čichem, šelestění větru mezi větvemi stromů a zpěv ptáků naplňuje náš sluch, plody zahrady okusujeme chutí, zatímco hmatem se podílíme na kultivaci zahrady.

5.2 Fenomén stromu

„Pokud se týče rostlinstva, je v Bibli největší důležitost připisována stromům. Květiny jsou zmiňovány méně (v Koránu vůbec).“³⁰⁶ V Mezopotámii se dokonce stromy cenili natolik, že jsou uváděny v seznamech získané kořisti, jež byla převezena na panovníkův dvůr a tam následně sekundárně pěstována.³⁰⁷ V perském a médské říši měli stromy nabývat nejen symbolického, ale dokonce až mystického významu ve smyslu znázornění věčného života a k jejich výsadbě v rámci výchovy byly vedeni chlapci, již od útlého mládí.³⁰⁸

V našem případě vycházíme z vizuální percepce listnatého ovocného stromu, jedná se konkrétně o jabloň,³⁰⁹ na počátku svého vegetačního období v měsíci dubnu. Jabloň, jako typického reprezentanta listnatého stromu vyskytujícího se v zahradách, jsem zvolil z důvodu jejího současného rozšíření v zahradách mírného pásu, takže takřka kdokoli má možnost následující fenomenologickou analýzu podniknout sám. Druhým a podstatnějším důvodem s přihlédnutím na snahu této práce tématizovat kontext, v němž se fenomény nacházejí,³¹⁰ je skutečnost, že jabloň je předmětem lidské pěstitelské péče nejpozději od 3. století př. n. l. jak nám dokládá Theofrastos, jež píše o jejich pěstování ve starověkém Řecku.³¹¹ Další historický doklad z Catova spisu „De re rustica“ (178 př. n. l.) nabádající k pěstování jabloní v Římě, podporuje domněnku, že nejpozději v době novozákonní nebyla jabloň obyvatelům Palestiny neznámým stromem.³¹²

Zaměříme-li pozornost na samotný strom, tak se celek fenoménu analytickým pohledem počne dělit na dvě základní části: korunu a kmen, které vůči sobě stojí ve variabilních poměrech, nicméně struktury naší mysli mají tendenci tyto dvě základní části považovat za dvě, velikostí si odpovídající komplementární poloviny. Z naší lidské perspektivy nám

³⁰⁶ KNOTEK, Jiří. *Zahrada v islámské kultuře*. Diplomová práce. Praha: Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, Ústav Blízkého východu a Afriky, 2008. Vedoucí práce Rudolf Veselý. s. 23. Fenoménu stromů ve starozákonní tradici je věnována dokonce celá monografie z rukou Věry Tydlitátové. Viz TYDLITÁTOVÁ, Věra. *Stromy ve starozákonní tradici*. Středokluky: Zdeněk Susa, 2008.

³⁰⁷ URAMOVÁ, Valéria. *Římské zahrady v Antice*. Bakalářská práce. Praha: Universita Karlova, Filozofická fakulta, Ústav pro klasickou archeologii, 2010. Vedoucí práce Jiří Musil. s. 17.

³⁰⁸ MIKŠÍKOVÁ, Jitka. *Zahrada*. Diplomová práce. Praha: Universita Karlova, Pedagogická fakulta, 2008. Vedoucí práce Karla Cikánová. s. 20.

³⁰⁹ Jablko, hebrejsky *tappuaH*, odvozuje svůj název z kořene *napaH*, které je překládáno jako sloveso „vypouštět“ v případě jabloně, se patrně myslí její sladká vůně. Apple. In: *Jewish Encyclopedia* [online].

³¹⁰ Nutno připomenout, že pro ve fázi statického rozumění je kontext, v našem případě druh a typ stromu, předmětem *epoché*, a proto by od něj mělo být abstrahováno. Důvod proč zde tento kontext zmiňuji, tkví v potřebě fenomenologickou metodu, pokud možno co nejvíce zprůhlednit.

³¹¹ Datace jeho spisu je odhadována na rok 278 př. n. l. Viz Historie pěstování a vývoj pomologie In: *Sadařství, vše o pěstování jabloní v sadech* [online]. [cit. 24.6:2016]. Dostupné z: <http://www.sadarstvi.cz/62-2/>

³¹² K rozšíření jabloní v starověké Palestině se pozitivně vyjadřuje Nový biblický slovník. Stromy, jabloň. In: DOUGLAS, J. D. *Nový biblický slovník*... s. 972.

připadá, že koruna je nesena kmenem. Tuto skutečnost ostatně dokládá i struktura (nejen obecného) jazyka: „kmen... nese korunu stromu...”.³¹³

Kmen: je charakteristický svojí vertikální pozicí směřující od země k nebi, kterou jazyk vyjadřuje výrazy jako: stání, tyčení se. Upustíme-li od *epoché*, pak ze zkušenosti víme o procesu „růstu” kmene, kdy postupem času kmen nabývá na výšce a mohutnosti. Kmen je typický svým jasným tvarem s čistými liniemi. V emoční sféře asociuje kmen pocity pevnosti a vytrvalosti. Ze zkušenosti navíc víme o „kladení odporu”, jenž kmen klade svému okolí, času, povětrnostním podmínkám, zvěři i člověku.

Koruna: a) jako celek je charakteristická svou zelenou barvou a třepetáním se listů vlivem větru. Emočně působí dojmem „oživenosti”, který propůjčuje celému svému objektu. Tento dojem je dle mého úsudku zapříčiněn tím, že struktury naší mysli tíhnout považovat pohybující se objekty za oživené. Podobně i zelená barva bývá spojována se životem, pod vlivem všední zkušenosti reakce flóry na déšť.

b) analyticky spatřujeme, že koruna je tvořena tzv. korunovým systémem, který vychází z několika hlavních větví, které se rozrůstají do stále menších celků. Zkušenost nám poskytuje vědomí každoročního přírůstku ratolestí, díky nimž nabývá rok co rok koruna na objemu. Větvením hlavních větví kmene zároveň získává každý strom z hlediska lidské percepce svoji jedinečnou podobu, jelikož toto větvení je většinou atypické. Určitou výjimku z tohoto pravidla tvoří pěstितelsky tvarované kmeny, s nimiž se setkáváme především v oboru sadařství.

Kořenový systém: nebývá až na případ tzv. vývratu vzniklého větrem či erozí, předmětem vizuální percepce. Kořenový systém svým tvarem připomíná korunu stromu, jejíž velikosti a tvarem se zpravidla i podobá. Díky zkušenosti, víme o velmi důležité funkci, již kořenový systém plní, ta spočívá v absorpci vody a v ní rozpuštěných minerálních látek, které sloužících k výživě stromu. Emočně působí kořenový systém dojmem základního kamene, na němž je kmen upevněn a jenž zároveň poskytuje opěrný bod, na kterém celá váha stromu spočívá. Zmiňovaný vývrat stromu, je pak analogií „násilné smrti” stromu, který má nejen emocionálně, ale i fakticky podtext nezvratné záhuby života, na rozdíl např. od pařezu, který si může v určitých případech uchovat svoji životadárnou sílu, která se následně demonstruje v podobě výhonků.

Fenomenologická analýza Van der Leeuwa dospěla k závěru, že existuje cosi jako „příbuznost esencí, ne-li přímo jejich rovnost, mezi člověkem a rostlinstvem.”³¹⁴ Ostatně už jen svým tvarem a vertikálním umístěním v krajině, připomíná z dálky, opuštěně stojící strom lidskou siluetu.³¹⁵ Strom měl také člověku znázorňovat síly života, svým každoročním překonáváním vegetační smrti. Z toho důvodu se měl člověk pokoušet na těchto silách participovat

³¹³ SUS, Josef a Tomáš NEČAS. *Řez ovocných dřevin*. Praha: Grada, 2011. ISBN 978-80-247-2505-5. s. 136.

³¹⁴ VAN DER LEEUW, Gerardus, *Fenomenologia della religione*... s. 37. [„Všechny země oplývají legendami, ve kterých stromy mluví a krváčí, pokud se je někdo pokouší kácet.”] *Ibid.* s. 37.

³¹⁵ [„Strom je organismus, jehož tělo připomíná tělo člověka ve své vertikální orientaci. U živých organismů toto uspořádání není úplně obvyklé a nezůstalo bez povšimnutí archaických kultur.”] TYDLITÁTOVÁ, Věra. *Stromy ve starozákonní tradici*. s. 32.

mystickým způsobem.³¹⁶ V této intenci má mít své kořeny téměř univerzálně rozšířený zvyk, při příležitosti narození dítěte sázet strom, mezi jehož růstem a životem dítěte má existovat přímá paralela.³¹⁷ Naturalistická interpretace pohlížela na strom jako na zdroj síly nebeských fenoménů, tak např. větve měly reprezentovat sluneční paprsky, ovoce hvězdy a listí mraky. Van der Leeuw ve své práci dokazuje, že je tomu přesně naopak, strom je tedy (pouhým) reprezentantem blahodárného vlivu nebeských fenoménů a ne jejich zdrojem.³¹⁸ Tak jako je růst stromu symbolem pro fyzický růst lidského těla, tak podobně je i symbolem rozvoje lidských duševních schopností, či vitality určitého kolektivu.³¹⁹

„V Bibli se často mluví o stromech a dřevu. Palestinu nikdy nepokrývaly husté lesy, i když víme, že dříve existovaly i na místech, která jsou dnes pustá.“³²⁰ Například hora Karmel měla být celá pokryta trvale zelenými duby podobně jako část Šárónské nížiny. Hodnota stromu se zrcadlí v Mojžíšově zákoně, který zakazuje ničit ovocné stromy na území protivníka s příslibem, že jednou bude z těchto stromů Izrael jíst (Dt 2, 19n). Ovoce heb. *perí* bývá v Bibli metaforicky užíváno k popisu (výsledků) lidských činů, v obecné rovině je přítomnost dostatku ovoce znamením hojnosti.³²¹ Obecný výraz „strom“ si uchovává svoji obecnost i v hebrejském překladu jako *ets*, kde značí jak samotné stromy, tak i denotace typu: palivové dřevo, kusy dřeva, bednění, nebo dokonce i šibenici.³²² Názvy stromů a rostlin nejsou v Bibli zmiňovány s klasifikační přesností současné botaniky, celou situaci navíc komplikuje skutečnost, že bibličtí autoři se v určování druhů poměrně často mýlili. „Moderní překlady sice zjevné chyby odstraňují, nicméně vědci stále ještě zastávají rozdílné názory ohledně názvů některých rostlin, včetně stromů.“³²³ Už ve starověku byl důležitou zásobárnou dřeva pro celou oblast Libanon a Bášan. Na stavbu skromnějších obydlí si lidé vystačili s pouhými větvemi. Dřevo se přirozeně používalo ke stavbě lodí, výrobě hudebních nástrojů, zemědělského náčiní a předmětů do domácnosti.³²⁴

„Nejen prameny, studnice, skaliska a hory, ale i stromy označovaly starověká posvátná místa, o nichž se věřilo, že stojí v tajemné souvislosti s božstvem anebo s jinými nadpřirozenými silami. Zdá se, že starověcí národové byli přesvědčeni, že každý strom má svého pána, svého vládnoucího ducha nebo duši. Posvátnými místy, jež měla tak význačné místo ve vypravováních o praotcích Izraele, byly převážně prastaré svatyně u posvátných

³¹⁶ [„Jak již bylo řečeno, strom je vhodným symbolem časnosti, tak věčnosti, neboť sice podléhá stejně jako člověk životním cyklům, na druhé straně se však vyznačuje mimořádnou dlouhověkostí, která může být vnímána jako nesmrtelnost.“] *Ibid.* s. 87.

³¹⁷ VAN DER LEEUW, Gerardus, *Fenomenologia della religione...* s. 36. [„Mezi člověkem a stromem bývá zvláštní vztah, stromy bývají sázeny při narození dítěte a spolu s ním vyrůstají, jejich skon bývá prožíván jako předzvěst zlých událostí a emotivně prožíván jako ztráta blízkého.“] TYDLITÁTOVÁ, Věra. *Stromy ve starozákonní tradici.* s. 32.

³¹⁸ VAN DER LEEUW, Gerardus, *Fenomenologia della religione...* s. 35.

³¹⁹ *Ibid.* s. 37.

³²⁰ Stromy. In: DOUGLAS, J. D. *Nový biblický slovník...* s. 971.

³²¹ Ovoce, Plody. In: DOUGLAS, J. D. *Nový biblický slovník...* s. 714.

³²² ETS. In: Gn 3,6. BUSHELL, Michael. The BibleWorks program v. 5.0. Norfolk, WTT. BibleWorks, LLC, 1992-2011. Dále v textu jako: [electronic edition; BibleWorks 5.0].

³²³ Rostliny. In: DOUGLAS, J. D. *Nový biblický slovník...* s. 875.

³²⁴ Stromy. In: DOUGLAS, J. D. *Nový biblický slovník...* s. 971.

stromů. Tak např. Abram postavil první oltář Hospodinu na území Palestiny v rovině More, tj. nejspíše u věsteckého dubu More [Gn 12,6n], kde mu Bůh zaslíbil zemi za dědictví.³²⁵ Stromy jsou v různých biblických tradicích (vrstvách) hodnoceny diametrálně odlišně. V pozadí rozdílného hodnocení stojí starověké náboženské představy původních obyvatel Kenaánu, pro které byl vzrostlý strom v krajině kultickým místem.³²⁶ Tato místa bývala hebrejsky nazývána slovem *bamah*, které bývá nejčastěji vykládáno jako „vyvýšené místo“,³²⁷ jehož denotací má být „neformální ohrazené místo, na kterém jsou předkládány obětiny.“³²⁸ Deuteronomistická tradice odsuzující tato vyvýšená místa,³²⁹ se vyjadřuje k fenoménu stromu, hodnotově neutrálním slovníkem, který nemá daleko k dnešní popisně-ekonomické mluvě. Ostatně jejím přičiněním byla tato kultická místa odstraněna údajně během centralizační reformy judských králů Chizkiáše a Jošijáše.³³⁰ Žalm 29 otevřeně staví do kontrastu Hospodinovu moc a kult spojený s uctíváním stromů. „Libanónské cedry jsou symbolem povýšenosti a pýchy, nad kterou Hospodin koná soud“, a to tak, že tyto cedry poráží svým hlasem.³³¹ Pro poexilní židovstvo, které si je díky zkušenosti exilu pevně vědomé výjimečné identity svého Boha, nepředstavuje „kult stromů“ náboženské nebezpečí.³³² Tato mladší vrstva Tanachického materiálu se nebojí v souvislosti se stromy používat emocionálně nabitý jazyk, tak jak je tomu například v mudroslovném žalmu 1, kde jsou následky studia Hospodinova zákona připodobněny k životaschopnosti stromu. Asi nejradikálnější vyjádření, této vůči stromům pozitivní tendence, najdeme u proroka Ozeáše, kde Hospodin dokonce sám

³²⁵ Strom. In: NOVOTNÝ, Adolf. *Biblický slovník podle Adolfa Novotného*: med. In: [online]. [cit. 2.7.2016]. Dostupné z: <http://biblickyslovník.pleva.info/>

³²⁶ Na celém území starověkého Předního Východu se setkáváme s fenoménem „stromu života“, který často splývá s „kosmickým stromem.“ TYDLITÁTOVÁ, Věra. *Stromy ve starozákonní tradici*. s. 96. Ostatně popularitu těchto představ spojenými s fenoménem stromu, dokazuje výskyt a role stromu života v příběhu prvních lidí v knize Genesis.

³²⁷ ČEP překládá tento termín jako (posvátné) návrší.

³²⁸ Temples, semitic. In: SAKENFELD, Katharine Doob. *The new interpreter's dictionary of the Bible*. Volume 5, S-Z. Nashville: Abingdon, 2009. s. 511.

³²⁹ „U oltáře, který postavíš Hospodinu, svému Bohu, si nezasadíš žádný strom ani posvátný kůl. Také si nevztyčíš posvátný sloup – to Hospodin, tvůj Bůh, nenávidí!“ (Dt 16,21) [„V biblických časech a dlouho poté, hrály stromy primární úlohu v lidském spirituálním životě. Uctívání stromů... se opakovaně odráží v Bibli.“] Man and plants. In: SAKENFELD, Katharine Doob. *The new interpreter's dictionary of the Bible*. Volume 5, S-Z. Nashville: Abingdon, 2009. ISBN 0-687-05427-3. s. 300.

³³⁰ Temples, semitic. In: SAKENFELD, Katharine Doob. *The new interpreter's dictionary of the Bible*. Volume 5, S-Z. Nashville: Abingdon, 2009. s. 511. [„Důrazy Jošijášovi odpovědi na knihu Zákona naznačují, že jednal pod vlivem zákonů, které byly do značné míry typické pro Deuteronomium. (1) Deuteronomium 12 požadovalo zboření kenaánských výšin a konání bohoslužeb v centralizované svatyni a Jošijáš tato nařízení dodržel (2 Kr 23,4 –20).“] DILLARD, Raymond B. a Tremper LONGMAN. *Úvod do Starého zákona*. 2. vyd. Praha: Návrat domů, 2011. ISBN 978-80-7255-244-3. s. 85.

³³¹ ³³¹ KLÍMA, Lukáš. „Kenaánský žalm 29 a Hospodinův hlas. *Tesáno do kamene, psáno na pergamen, tištěno na papír*. Jihlava: Mlýn, 2008. ISBN 978-80-86498-31-7. s. 61. [„Hospodinův hlas poráží cedry, Hospodin poráží cedry libanonské.“] (Ž 29,5). Cedry jakožto stromy povýšenosti přešli i do talmudické tradice: [„Ti první nesou výživné plody jako datlová palma, ti druzí jsou jako cedry, vyvýšení a neplodní.“] *Talmud, Menachot* 53b. In: KLÍMA, Lukáš. „Kenaánský žalm... s. 61.

³³² Ke zcela opačnému názoru se kloní Tydlitátová, která má za to, že z její práce vyplývá, že [„...posvátné stromy nebyly až do Ezdrášovy reformy, ne-li ještě do pozdějších časů, pokládány za cizorodý a judaismu nepřátelský prvek, ale patřily k legitimním vyjádřením izraelské zbožnosti a ve formě živoucího symbolu zpřítomňovaly Šechinu.“] TYDLITÁTOVÁ, Věra. *Stromy ve starozákonní tradici*. s. 222.

sebe připodobňuje k zelenému stromu.³³³ Historicky je doložitelné, že strom měl své pevné místo nejpozději v prostoru Druhého Chrámu a to v podobě menory. O osvětlení symboliky menory jakožto Stromu života se zasadil svojí studií Leon Yarden,³³⁴ podle něhož je menora obrazem mandloně.³³⁵

5.3 Fenomén vody

Palestina je země chudá na vodu ležící mezi pouští a mořem. Význam vody na Blízkém východě vystihuje jedna kapitola knihy z pera Miloše Biče, jež nese název „Bez vody se nedá žít“.³³⁶ Van der Leeuwovo tvrzení podle něhož zdroj vody doprovází fenomén stromu, dává za pravdu i našemu fenomenologickému pozorování. Ve všech částech země, nejen v oblastech chudých na vodu, se má pramen vyvěrající vody, jevit člověku jako blažený zázrak, podobně jako úrodnost a růst polních rostlin následkem deště.³³⁷ V prostředí zahrady se s vodou setkáváme v několika formách, které navzdory svému obsahu, jímž je voda, mají poněkud odlišné výpovědní hodnoty, jež jsou podmíněny tvarem objektů (gestaltem), nebo chceme-li se přidržet metodologie této práce, lze taktéž tvrdit, že způsoby daností odkazujících k vodě se od sebe částečně liší. I hebr. výraz nejčastěji užívaný v českém významu „voda“, *mayim* označující vodu jako element, odráží obecnost tohoto způsobu danosti.³³⁸ Z toho důvodu bude níže pojednáno o fenoménu vody odděleně podle způsobů daností (gestaltu), v nichž se nejčastěji v zahradách voda objevuje. Způsoby daností jsou: řeka, studna, déšť a rosa. Voda se v Palestině vyskytuje pochopitelně i v podobě pramene či vodního zřídla a kromě zavlažování a pití může sloužit taktéž k očištění a to jak v hygienickém, tak náboženském slova smyslu.

Druhý zmíněný příklad je historicky doložen v Kumránské komunitě, křtitelských hnutích (např. mezi dodnes existujícími mandejci), či v samotném chrámovém kultu, pro což svědčí zmínky o očišťování Chrámového personálu. „Kněží byli omýváni při svém zasvěcení (Ex 29,4) a také lévijci bývali pokropeni vodou (Nu 8,7). Zvláštní omývání musel podstoupit velekněz v den smíření (Lv 16,4.24.26) a kněz při obřadu přípravy „očistné vody“ (Nu 19,1-20).“³³⁹

³³³ „... Jsem jako zelený cypřiš...“ (Oz 14,9[8]).

³³⁴ YARDEN, Leon. *The Tree of Light: a study of the Menorah*. Horovitz Publishing, 1970.

³³⁵ TYDLITÁTOVÁ, Věra. *Stromy ve starozákonní tradici*. s. 11.

³³⁶ BIČ, Miloš. *Stopami dávných věků: mezi Nilem a Tigridem*. Praha: Vyšehrad, 1979. s. 91. [„V částech světa kde je vody nedostatek, hraje v životě biblických postav přirozeně významnou roli. Nic pro ně není tak závažné jako nedostatek vody (1 Kr 17,1 nn; Jr 14,3; Jl 1,20; Ag 1,11)...“] Voda. In: DOUGLAS, J. D. *Nový biblický slovník*... s. 1098. Ne náhodou bylo odříznutí obyvatel města od zdroje pitné vody prvním krokem, který nepřátelé podnikali. *Ibid.* Dále také [„V suchých oblastech V se voda může stát stejně cennou jako zlato.“] *Ibid.*

³³⁷ VAN DER LEEUW, *Fenomenologia della religione*... s. 39.

³³⁸ Český výraz „voda“ je jedním z mála způsobů daností, které svojí sémantikou zcela pokrývají významové pole, k němuž odkazuje. Lze tedy říci, že výraz „voda“ je svým způsobem daností, totožný se svojí denotací. Totéž platí i o hebr. výrazu *mayim*. *MAYIM* In: Gn 1,6. WTT. [electronic edition; BibleWorks 5.0].

³³⁹ Voda. In: DOUGLAS, J. D. *Nový biblický slovník*... s. 1098. Dále srov. např. Ex 28,8 a 40,30; Ž 26.

5.4 Fenomén řeky

Již od nejstarších dob byla řeka člověku garantem pravidelného přísunu vody, z toho důvodu se lidé od nepaměti zdržovali a usazovali v blízkosti řek, které pro něj nabyly, metaforicky řečeno, podoby jakýchsi tepen života v krajině Blízkého předního východu.³⁴⁰ Význam řek pro lidský život se ještě více umocnil rozvojem zemědělství, které si ostatně v této oblasti nelze bez přítomnosti vodních toků vůbec představit.³⁴¹

Nejen z hlediska geografického, ale i z hlediska přirozené orientace v krajině, sloužily řeky nejen jako význačný přirozený orientační bod, ale velmi často zastávaly funkce přirozené hranice. Ostatně tuto svojí hraniční funkci si řeky podržely do současnosti. Řeka Jordán tvořící hranici Geologický reliéf toku řeky tvořený syrsko-africkým zlomem,³⁴² však zabraňoval zužitkování protékající vody, která se tak bez užitku vylévala do Mrtvého moře. Jordánský úval je proto úrodný pouze ve své severní části, dále na jih řeka pokračuje Velkou příkopovou propadlinou, jež postupně přechází v poušť. Propadlina v ústí Jordánu leží téměř 400 metrů pod hladinou Středozemního moře. Byl to právě tento výškový rozdíl terénu, který učinil řeku minimálně využitelnou pro lidské potřeby.³⁴³ V okolí Jordánu proto nemohly vznikat důmyslná zavlažovací zařízení v podobě zavlažovacích kanálů, tak jak je známe z tehdejších okolních kultur.³⁴⁴ „Potoků se stále tekoucí vodou je v zemi málo (navíc všechny z nich se nacházejí na jeho levém břehu a ústí do Jordánu).³⁴⁵ Tím větší význam měly různé prameny a studánky, protože ve své blízkosti umožňovaly život po celý rok. Tam bylo možno založit i město.“³⁴⁶

Na lidskou mysl působí řeka meditativním dojmem a pocitem stálosti a stability, který se vynořuje z pozorování řeky, že navzdory neustálému plynutí vody, průtok vody v řece se neumenšuje, ale doplňuje se o vodu přicházející z oblasti horizontu. Další obdobnou emocí je pocit neprůchodnosti, který se člověku dává zkušeností překonat vodní tok. V tomto ohledu se řeka projevuje svojí „hraničností“ oddělující od sebe dva kusy země. Pociť „hraničností“ z pohledu na řeku stoupá úměrně s šíří a dravostí vodního toku.

³⁴⁰ [„Ideální podobou zahrady byla zahrada zavlažovaná tekoucími vodními proudy, které ovšem byly mnohdy nahrazovány pouze zavlažovacími kanály.“] TYDLITÁTOVÁ, Věra. *Stromy ve starozákonní tradici*. s. 105.

³⁴¹ Ještě před přechodem společnosti k usedlému způsobu života, byl rybolov v řekách a v jezerech významným zdrojem obživy. Už ve 13. století př. n. l. vychvaluje neznámý egyptský písař oblast Ra'amsesu bohatou na sedm druhů ryb. Potrava. In: DOUGLAS, J. D. *Nový biblický slovník*... s. 804. V Palestině bylo významným zdrojem ryb Galilejské jezero (L 5,6) a Týrus (Neh 13,16). Slané vody Modrého moře však znemožňovaly život. Ryba, Rybolov. In: DOUGLAS, J. D. *Nový biblický slovník*... s. 883.

³⁴² BIČ, Miloš. *Ze světa Starého zákona I*. Praha: Kalich, 1986. s. 94. Jordán svojí sladkou vodou zásoboval Galilejské jezero, které bylo důležitým zdrojem pitné vody. V novozákonní době bylo pobřeží jezera poseto téměř souvislým pásem osídlení, kterým svého času procházel Ježíš. Změněné ekonomické podmínky zapříčinily to, že z měst se dochovalo pouze jedno jediné Tiberias. DOUGLAS, J. D. *Nový biblický slovník*... s. 261-262.

³⁴³ [„V hornaté zemi s velkými výškovými rozdíly není ani jeden tok splavný – na rozdíl od Nilu či řek mezopotámských...“] HELLER, Jan. *Pozdní sklizeň*... s. 103-104.

³⁴⁴ Výjimku představují pouze dvě sladkovodní jezera Galilejské a Chulské. BIČ, Miloš. *Stopami dávných věků*... s. 91. Druhé jmenované bylo v druhé polovině 20. století uměle vysušeno pro potřeby zemědělství, avšak v posledních letech dochází k jeho opětovnému částečnému zatopení.

³⁴⁵ Potok. In: DOUGLAS, J. D. *Nový biblický slovník*... s. 801.

³⁴⁶ BIČ, Miloš. *Stopami dávných věků*... s. 92.

Hebrejské slovo *nahal* se obsahově příliš nepřekrývá s českým pojmem řeka. *Nahal* značí spíše vádí nebo horské bystřiny, z nichž v létě mizí voda, ale v období dešťů se rychle proměňují v dravý proud.³⁴⁷ V metaforické řeči Bible bývá *nahal* ve smyslu dravého proudu přirovnáván k pýše národů (Iz 66,12), sílu dobyvatele (Jr 47,2) a moc nepřítele (Ž 124,4). Mnohem patřičnějším výrazem pro řeku je termín *nahar* = řeka. Tímto termínem jsou označovány řeky zahrady Eden (Gn 2,10.13n),³⁴⁸ Eufrat a řeky v Damašaku a Etiopii. Z dalších výrazů vztahujících se k našemu fenoménu jmenujeme např. *peleg* = zavlažovací kanály (Ž 1,3), *apig* = kanál nebo říční koryto (Iz 8,7), *jubal* = tekoucí vody (Iz 30,25) či poetické *majim* = vody (Ž 42,1). Novozákonní termín *potamos* je užit k označení Eufratu, Jordánu, ale i potoku pramenícího z Božího trůnu (Zj 16,12), nebo dokonce k obraznému popisu působení Ducha svatého jako proudu živé vody (J 7,38n).³⁴⁹

5.5 Fenomén studny

Studna je poměrně nenápadným objektem v krajině, jejíž velikost je nesouměřitelná s významem, jenž studna představuje pro své nejbližší okolí. Oproti dešti a řece je studna limitována okruhem své působnosti. Okruh působnosti studny má nejčastěji podobu vzdálenosti, z níž lidé a jejich stáda ke studni dochází. Na rozdíl od řek a deště je studna kulturním produktem, který vzniká na bázi lidské snahy zajistit si přežití i v nehostinných oblastech, které jsou bez přítomnosti studny jinak neobyvatelné.³⁵⁰ Vědomí úzkého sepětí osudu lidí a přítomnosti dostatku vody ve studni se projevovalo výskytem kultických prostorů v jejím nejbližším okolí. V představách předizraelského původního obyvatelstva byla studna připodobňována k oku (matky) země, neboť poskytuje pohled do jejího nitra.

V emoční vrstvě vyvolává studna v člověku pocit tajemství a jakéhosi napětí při pohledu do jejích útrob. V kontextu života obyvatel starověkého předního východu lze předpokládat, že každá návštěva studny byla spojena s určitou mírou napětí kolik a případně bude-li ve studni přítomna voda. Do dnes je výkop studny i v naší postmoderní společnosti s tímto napětím úzce propojen, jelikož navzdory technologickým vymoženostem nelze přítomnost a především bohatost pramene s jistotou určit. Voda ve studni taktéž nabývá na své cenně především omezeným množstvím vody, která se v ní vyskytuje a také faktem, že k získání vody ze studny a transport na místo jejího užití je spojeno s jistou námahou, jíž musí člověk vyvinout.

Cisterna hebr. *bor*, ze slova *ba'ar* = kopat nebo prorazit (studnu) je definována v biblickém slovníku jako podzemní nádrž na uchovávání a zachytávání dešťové a pramenité vody. Sémantika slova *bor*, tedy jasně ukazuje na svůj původ v kopání jam, které je spojeno jak s lidskou (namáhavou) činností, tak s kulturní prací stojící v pozadí vzniku těchto jam.

³⁴⁷ Potok. In: DOUGLAS, J. D. *Nový biblický slovník*... s. 801

³⁴⁸ [„Jména toků představují všude velmi starou vrstvu. Obvykle se pokládají za starší než jména hor i jména osad.“] HELLER, Jan. *Pozdní sklizeň*... s. 103. Podrobnou analýzu názvů a sémantických významů řek tekoucími nejen zahradou Eden podává Jan Heller v kapitole „Jména biblických řek a potoků“. HELLER, Jan. *Pozdní sklizeň*... s. 103-114.

³⁴⁹ Řeka. In: DOUGLAS, J. D. *Nový biblický slovník*... s. 884-885.

³⁵⁰ Heslo „studna“ je v biblickém slovníku popsáno jako [„uměle vyhloubená šachta k získávání prosakující nebo nahromaděné spodní vody (hebr. *b'er*; arab. *bir*; ř. *fear*), zatímco pramen (hebr. a arab. *'ajin*; ř. *pege*) je dílem přírody.“] Studna. In: DOUGLAS, J. D. *Nový biblický slovník*... s. 973.

Otvor studny býval zakryt, aby se tak předešlo případným pádům dovnitř. „Většina domů v Jeruzalémě měla soukromé cisterny, ale existovaly také obrovské veřejné cisterny; chrámová měla kapacitu přes 8 milionů litrů.“³⁵¹

V Palestině počali lidé hloubit studny pravděpodobně až v první polovině 2. tisíciletí. Pro polokočovné beduíny znamenala možnost dostat se k spodním pramenům vody důležitý objev, s jehož pomocí dokázali osídlit i ty oblasti, které byly do té doby pro člověka neobyvatelné. Následkem osídlení pouště vznikla na Blízkém východě svérázná kočovná kultura, jejíž života schopnost se projevila o mnoho staletí později v podobě vojenské arabské expanze pod vedením proroka Mohameda a jeho blízkých.

Zatímco „prameny byly přirozeně společným majetkem všech okolních kmenů. Na studny si patrně činil nárok ten, kdo je kopal.“³⁵² Rozrůstající se populaci měst přestaly studny stačit jejich potřebám. Z toho důvodu se lidé uchýlili k zachycování dešťové vody, kterou nejčastěji drželi v cisternách vytesaných do skály, které garantovaly minimální ztráty vody způsobené přirozeným prosakováním. Technologický přínos v podobě přidání hašeného vápna do malty způsobil to, že vnitřek studny bylo možno omítnout a tak zabránit prosakování. Následkem tohoto objevu bylo možné zbudovávat cisterny téměř na jakémkoli místě a ruku v ruce s tím posouvat i hranice lidského osídlení směrem do nehostinných krajin.³⁵³

Přítomnost zahrad však předpokládá větší vodní plochy, které by bylo možno pro jejich zavlažování využít. Bič se domnívá, že tzv. rybník v okolí Samařských hradeb, je de facto velikou nádrží vytesanou do skály (nebo vyzděnou),³⁵⁴ k níž vlastnil král snad jakýsi privilegovaný vztah. Dokladem je mu svědectví I. Knihy královské 22,38 kde je vůz krále Achaba omýván od krve ve vodní nádrži, jež snad byla jedinou zásobárnou pitné vody pro město Samaří. Nestál-li by král ve výlučném postavení vlastníka nádrže, pak si lze jen stěží představit, proč by obyvatelé města přistoupili cílenému znečištění svého jediného zdroje pitné vody.³⁵⁵ Výlučný vztah mezi králem a vodní nádrží platil, podle mého soudu, i v nároku na zavlažování královských zahrad. Až do nástupu helenizace, která se na území Palestiny projevila stavební činností Heroda Velikého, v jejímž rámci byly budovány nákladné římské akvadukty,³⁵⁶ nelze pomýšlet na to, že by vodní nádrže v Palestině poskytovaly dostatek vody, pro rozsáhlejší výsadbu zahrad. Zahrada v blízkosti města mimo přirozený vodní zdroj, byla pravděpodobně velmi vzácným jevem, který si mohl dovolit udržovat leda panovník a úzká vrstva tehdejší společenské elity. Snad lze usuzovat na přímou souvislost mezi vysazováním královských Šalamounových zahrad a zdokonalení zásobování Jeruzalému pitnou vodou.³⁵⁷ Stěží si lze představit, že by běžný obyvatel města byl schopen prosadit si svůj (neoprávněný) nárok na čerpání nadměrného množství vody z „veřejné“ nádrže, za účelem zavlažování své soukromé zahrady.

³⁵¹ Cisterna. In: DOUGLAS, J. D. *Nový biblický slovník*... s. 125.

³⁵² BIČ, Miloš. *Stopami dávných věků*... s. 92.

³⁵³ *Ibid.* s. 92-93.

³⁵⁴ *Ibid.* s. 94. [„V Jeruzalémě bylo takových „rybníků“ hned několik. Jeden se jmenoval „horní“...jiný se jmenoval „dolní“...další byl zván „starý“...a opět jiný „královský.“] *Ibid.* s. 94.

³⁵⁵ *Ibid.* s. 93-94.

³⁵⁶ *Ibid.* s. 104.

³⁵⁷ *Ibid.* s. 100.

5.6 Fenomén deště

Nejen ve starověku, ale i dnes je dešť, hebr. *matar*,³⁵⁸ v oblastech Blízkého východu vzácným a ceněným jevem, který stojí ve funkci garanta života,³⁵⁹ jelikož objem vody v Palestinských řekách, je dodnes závislý na srážkách v hornatých oblastech země. Pro starověké nomádské a agrární společnosti Blízkého východu determinované přítomností vody, tak že první se za vodou stěhovala a druhá se usazovala v její blízkosti, musel být jev padání vody z nebe předmětem daleko intenzivnější fascinace, než pro moderního člověka.³⁶⁰ Následky, jež dešť zanechává v podobě zazelenání jindy vyprahlé krajiny,³⁶¹ zvlhčení vzduchu, které usnadňuje dýchání a především skutečnost, že země je zavlažena bez lidského přičinění, učinili z deště jev symbolizující příslib budoucího života.³⁶² Tato symbolika deště se pochopitelně promítala do náboženských představ nejrozličnějších kultur, není proto žádnou výjimkou to, že se Bůh Abrahámovských náboženství prezentuje jako dešťodárce.³⁶³ „Ve Starém zákoně nejrozličnější autoři hojně dokazují, že Jahve dokáže tvořit dešť, tak jako baalové, nebo dokonce ještě lépe.“³⁶⁴

5.7 Fenomén rosy

Rosa podobající se svým projevem následkům deště přichází z nenadání po západu slunce. Její výskyt není vázán na žádné předcházející hmotné průvodní jevy, takže působí dojmem, že se vynořuje z ničeho. Tato charakteristika učinila rosu v lidských očích velmi zvláštním jevem, jejíž původ si člověk dlouho nemohl vysvětlit.³⁶⁵ V každém případě blahodárný vliv rosy na flóru byl lidstvu znám, jeho hodnota nabývala na ceně především v období sucha, kdy rosa představovala jediný zdroj vláhy nezbytný k udržení (posledních zbytků) vegetace.³⁶⁶

³⁵⁸ Značí dešť, či výjimečně i „liják“. *MATAR*. In: Pro 26,1. WTT. [electronic edition; BibleWorks 5.0].

³⁵⁹ „Dešť je nebeskou silou, která zúrodní zemi.“] VAN DER LEEUW, *Fenomenologia della religione*, s. 49.

³⁶⁰ Dávni obyvatelé Palestiny „byli odkázáni výlučně na dešť shůry a viděli v něm projev Boží péče o jeho lid (V. Mojžíšova 11,11n). Sucho bylo pro ně dokladem Božího hněvu.“] BIČ, Miloš. *Stopami dávných věků... s. 91*. „...naopak dešť je znamením Boží přízně a dobroty.“] Voda. In: DOUGLAS, J. D. *Nový biblický slovník...* s. 1098

³⁶¹ „Tak se celá krajina, letním žářem vyprahlá a hnědavě šedá, začátkem období dešťů rázem mění v nádhernou zahradu hřící barvami a květy.“] BIČ, Miloš. *Ze světa Starého zákona I.* s. 96.

³⁶² „Když po letních vedrech začínaly podzimní lijavce, probouzela se celá příroda k novému životu a pro lidi začínal nový rok. Všude se to zelenalo, bylo možno začít s orbou a setím, ale bylo také třeba zajistit se vodou pro další suché období.“] BIČ, Miloš. *Stopami dávných věků... s. 91-92*.

³⁶³ Internetový vyhledávač slov v Bibli překladu Bible 21. generuje 69 veršů, z nichž se celých 68 vztahuje k Hospodinu, jako k tomu kdo dává, nebo bere zemi dešť.

³⁶⁴ VAN DER LEEUW, Gerardus, *Fenomenologia della religione...* s. 49. „Sklizeň byla považována za dar Yhwh, protože závisela na příchodu deště ve správný čas... Dostatečný dešť ve správný čas je slíbenou odměnou těm lidem, kteří se věrně drží přikázání.“] Rain. In: *Jewish Encyclopedia* [on-line].

³⁶⁵ „Zmínky v Písmu naznačují, že i když bylo padání rosy tajemstvím, její výskyt všichni dobře znali. „Kdo zpłodil krupěje rosy?“ říká Hospodin v odpověď Jobovi (38,28) a všeobecně se má za to, že rosa pochází z nebe...“] Rosa. In: DOUGLAS, J. D. *Nový biblický slovník...* s. 875.

³⁶⁶ „Množství rosy kulminuje v letních měsících, kdy rostliny naléhavě potřebují vláhu.“] Rosa. In: DOUGLAS, J. D. *Nový biblický slovník...* s. 875. Dále „Rosa prospívá letní úrodě. Potvrzují to studie v terénu, které se provádějí od r. 1937.“] *Ibid*.

„Hebr výraz *tal* = rozptýlená vlhkost označuje rosu i noční mrholení.“³⁶⁷ V pobřežních oblastech Palestiny způsobuje padání rosy vlhký vzduch vanoucí směrem od moře. V některých oblastech Palestiny (v jižní části řeky Jordán a Zajordání) v létě rosa vůbec „nepadá.“ Za velmi zajímavá považuji Duvdevaniho výzkumy Palestinského klimatu, na jehož základě zjistil, že „padající rosa“ je typická pro léto a oblasti s kyprou půdou, tedy v prostředí příhodném k dobrému ochlazení půdy. V důsledku srážení vodních par, má naopak vznikat tzv. „rosa zdola.“ Tato pozorování významně přispívají k interpretaci Gedeónova znamení (Sd 6,36-40).³⁶⁸ Rosa se pro svůj význam pro život na starověkém Předním Východě dočkala privilegované pozice, v níž se k ní připodobňuje samotný Hospodin.³⁶⁹

5.8 Fenomén stínu

Strom v prostoru zahrady zabráňuje pronikání přímého slunečního svitu a především v horkých měsících vytváří přirozený úkryt nazývaný stín,³⁷⁰ kde se nejen člověk může před slunečními paprsky skrýt.³⁷¹ V oblasti Blízkého východu stín je a byl člověkem vyhledávaným místem odpočinku.³⁷² Oproti místům pod přímým slunečním svitem reprezentuje místo pokryté stínem pro člověka žádoucí prostor, nacházející se na vyšší příčce pomyslného preferenčního žebříčku. Stín je pro člověka místem, v němž ustává jeho pracovní činnost a v němž se zpravidla věnuje odpočinku.³⁷³ Z časového hlediska doby slunečního svitu tráví člověk ve stínu jen zlomek celkového času, což o to více činní stín vzácnější v jeho očích. V emoční rovině lidské psychiky vyvolává pohyb stínu dojem „oživenosti“, či až dokonce snad vlastního života. Ačkoli se proporce stínu liší v závislosti na denní době či vzdálenosti a úhlu stínidla od zdroje světla, tak gestalt stínu vždy odpovídá ve svých nejzákladnějších rysech předmětu, který stín vrhá. Osobně se domnívám, že pozorování svého vlastního stínu, se mohlo výrazně podílet na vzniku představ jakési druhotné, případně posmrtné existenci a představ spojených s lidskou duší.

Stín stromů je na rozdíl od stínu, který vrhají neživé předměty specifický tím, že jeho stín vykazuje oproti „neživému“ stínu a nezastíněnému okolnímu prostředí, vyšší obsah vlhkosti v okolním vzduchu. Vlhkost se vypařuje z listů stromů a ve svém bezprostředním okolí tak vytváří pro člověka příjemné prostředí.

³⁶⁷ Rosa. In: DOUGLAS, J. D. *Nový biblický slovník*... s. 875.

³⁶⁸ Rosa. In: DOUGLAS, J. D. *Nový biblický slovník*... s. 875.

³⁶⁹ „Budu Izraeli rosou...“ Oz 14,6.

³⁷⁰ Stín, hebrejsky nazývaný *sel* = stín, ochrana; ř. *skia* = stín. Biblický slovník stín definuje jako [„jev, který vytvářejí pevné předměty, nacházející se mezi sluncem či jiným zdrojem světla a jiným tělesem.“] Stín. In: DOUGLAS, J. D. *Nový biblický slovník*... s. 969.

³⁷¹ [„V kladném smyslu je stín ochranou před žářem místem úkrytu a bezpečí.“] HELLER, Jan. *Pozdní sklizeň*... s. 38. Dále [„...strom [má] výjimečnou hodnotu svou schopností poskytnout stín, a tedy úkryt a odpočinek lidem i zvířatům.“] TYDLITÁTOVÁ, Věra. *Stromy ve starozákonní tradici*. Středokluky: Zdeněk Susa, 2008. ISBN 978-80-86057-47-7. s. 33.

³⁷² [„Podobně se též označuje dychtivě očekávaná chvíle, až služebník bude moci skončit práci (Jb 7,2).“] Stín. In: DOUGLAS, J. D. *Nový biblický slovník*...

³⁷³ [„Na základě toho, že člověk může ve stínu najít příjemnou úlevu před úmorným vedrem (srov. Jon 4,5n), se jako stín označuje i vláda a úkryt Všemohoucího (PL 4,20; Ez 31,6; Ž 91,1; Iz 25,4; srov. Pís 2,3).“] Stín. In: DOUGLAS, J. D. *Nový biblický slovník*... s. 969.

Významnou roli hrál jev stínu i v náboženských představách, jeho naklánění přecházení a mizení pravděpodobně lidem asociovalo jejich vlastní pomíjivost (1 Pa 29,15; Ž 144,4; Ž 109,23).³⁷⁴ „Tma a ponurost souvisí se stíny, a tedy i se „stínem smrti“ (Jb 3,5). Tato běžná interpretace hebr. *salmút* je přísně vzato nepřesná a správný překlad by měl znít „hluboká tma.“³⁷⁵ Z této představy měl údajně povstat prastarý obraz „země stínu“, který se naplno rozvíjel především ve starověkém egyptském a mezopotámském náboženství. „Ze starého Egypta je dokonce doložena představa, že cizí stín může znamenat ohrožení: Když takový stín překryje stín zastíněného, pohltí tím i jeho stínovou duši.“³⁷⁶ Staroegyptské pojetí stínu souvisí podle Janáka s fenomenologickým pozorováním stínu jako jevu neodmyslitelně spjatého se subjektem, který je jeho nositelem.³⁷⁷ „Vzhledem k původním vlastnostem stínu a užití tohoto výrazu pro projevy božské moci na zemi se můžeme domnívat, že ve své metafyzické funkci představoval nehmotnou, a oproti mrtvému tělu poměrně aktivní a samostatnou, formu projevu těla bytosti...“³⁷⁸ Podobné představy však nejsou v Tanachu rozvíjeny, patrně z důvodu možného nebezpečí náboženské synkretizace, jemuž by mohl být případný čtenář vystaven.³⁷⁹ To ovšem v žádném případě neznamená, že by starověkému Izraeli, byly takovéto představy neznámé. „To, že strom může poskytovat stín, jej staví vedle pohostinného člověka, který zve hosty do stínu, a vládnoucí říše, pro níž je stín obrazem protektorství, do kategorie božského, neboť může stejně jako oni nabízet ochranu, odpočinek a úlevu.“³⁸⁰

5.8.1 Fenomén stanu

V letních měsících je život bez přítomnosti stínu těžko představitelný i v našich zeměpisných šířkách. V místech kde se nedostává „živého“ přírodního stínu, vytváří člověk konstrukce s účelem nahradit jeho blahodárný vliv alespoň částečně. Význam stínu v horkých oblastech lze demonstrovat na stanech polokočovných beduínských kmenů, jejichž způsob života zabraňuje akumulaci hmotného majetku, takže jsou nuceni „vlastnit“ pouze to, co je nezbytně důležité k přežití v prostředí, ve kterém se pohybují. Co do objemu majetku tvoří stanové plachty chránící beduíny před stínem, jeho převážnou část. Ostatně sami beduíni sebe někde označují za „lid stanu.“³⁸¹ Pro beduíny představuje stan především ochranu před slunečním žářem a nepohodou, veškerý jejich společenský život se odehrával v prostoru před stanem. I po přechodu některých kmenů k usazenému způsobu života, se jim domy nikdy nestaly

³⁷⁴ HELLER, Jan. *Pozdní sklizeň...* s. 38.

³⁷⁵ Stín DOUGLAS, J. D. *Nový biblický slovník...* s. 969. Tentýž termín interpretuje Heller jako: [„hlubokou, smrtící temnotu i místo, kde panuje.“] HELLER, Jan. *Pozdní sklizeň...* s. 38.

³⁷⁶ HELLER, Jan. *Pozdní sklizeň...* s. 38.

³⁷⁷ JANÁK, Jiří. *Staroegyptské náboženství*. Praha: OIKOYMENH, 2009. ISBN 978-80-7298-314-8. s. 210.

³⁷⁸ *Ibid.* s. 210.

³⁷⁹ [„...tradice nechce personifikovat a hypostazovat stíny a stínové příznaky právě s ohledem na zmíněné mezopotamské a egyptské představy.“] HELLER, Jan. *Pozdní sklizeň...* s. 38.

³⁸⁰ TYDLITÁTOVÁ, Věra. *Stromy ve starozákonní tradici*. s. 37.

³⁸¹ SODOMKOVÁ, Miroslava. Mizející „beduínský“ šperk: typologie a terénní výzkum. Disertační práce. Praha: Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, Ústav etnologie, 2006. Vedoucí práce: František Vrhel. s. 14. [„termín „stan“ sloužil konečně i k označení jakéhokoli druhu obydlí (nejen doslovně; srov. 1 Kr 8,66; 2 Kr 13,5)“] Biblický slovník definuje stan následovně: [„Přenosná konstrukce z látky nebo kůží, kterou podpírají stanové kůly. Často bývá upevněna lany napnutými od kůlů ke kolíkům, zaraženým do země okolo stanu.“] Stan. In: DOUGLAS, J. D. *Nový biblický slovník...* s. 966.

místem společenského života.³⁸² Stany ostatně sloužili za příbytek pastýřům, kteří pásli svá stáda v okolí měst a v případně války i vojsku, které v nich nocovalo.³⁸³ Pro Izrael jakožto kmenové společenství putující pouští byl „stan shledávání“ nejsvětějším kultickým objektem, neboť na tento stan byla vázána Boží přítomnost.³⁸⁴ Povědomí o manistickém pozadí takového představy, prosvítá z písmařské opravy³⁸⁵ biblického textu. 2 S 20,1; 1 Kr 12,26 a 2 Pa 20,16 svědčí o vzpouře lidu proti Rechabeámovi. „Sloganem“ vzbuřenců mělo být následující čtyřverší:

*Jaký máme podíl v Davidovi?
Nemáme dědictví v synu Jišajovu.
Ke svým stanům Izraeli!
Nyní pohleď na svůj dům Davide!*³⁸⁶

Původní znění textu „Ke svým bohům Izraeli!“ implikující Izraelský polyteismus, bylo pro zbožné masoretáře pohoršlivé. Pouhým přehozením souhlásek hebrejského slova *elohim* (bohové), získali masoretáři tvar *ohalim* značící stany.³⁸⁷ Počet souhlásek v textu se tím nezměnil a zároveň původní „nevhodný“ význam zvolání ustoupil do pozadí, ale nebyl zcela potlačen. Ostatně na manistické představy zbošťující kmenové předky, v tomto případě Davida a Jišaje, reprezentanty kmene Juda, poukazují i ostatní části verše. „Slogan“ vzbuřenců se návratem „ke svým stanům/bohům“, hlásí k upozaděným severoizraelským kmenovým tradicím, čímž se vymezuje vůči identitě vládnoucího kmene Juda. Výsledný tvar znějící „Ke svým stanům Izraeli!“, přivádí dodnes čtenáře masoretského textu do zcela jiné sféry významových konotací, než pro masoretáře původní „nevhodné“ vyjádření originálu.³⁸⁸

5.9 Fenomén slunce

Denní harmonogram člověka stojí až do dnešních dní v korelaci s „putováním“ slunce po obloze.³⁸⁹ Aktivita lidského organismu je podmíněna přítomností a intenzitou denního světla, jehož jediným zdrojem je právě slunce. Probuzení ze spánku u většiny obyvatel země předchází východ slunce, zatímco jeho západ předznamenává brzký nedostatek denního

³⁸² BIČ, Miloš. *Ze světa Starého zákona I.* s. 148. Nejen tzv. praotci Izraele, ale i dlouho poté co Izrael přešel k usedlému způsobu života [„ve stanech v létě žilo hodně lidí z vesnic a měst...“] Stan. In: DOUGLAS, J. D. *Nový biblický slovník...* s. 966.

³⁸³ Stan In: DOUGLAS, J. D. *Nový biblický slovník...* s. 966.

³⁸⁴ Podle ugaritských představ přebýval El ve stanu, který byl rozbit na pramenech Eufratu a Tigridu. KORPEL, Marjo C.A. a MOOR, Johannes C. *Adam, Eve and the Devil...* s. 3.

³⁸⁵ Odborně nazývaných *tikkuné soferim*. HELLER, Jan. *Pozdní sklizeň...* s. 50.

³⁸⁶ 1 Kr 12,16

³⁸⁷ V singulárním tvaru *ohel* značí stan lidské nomádké obydlí a je symbolem života v divočině. *OHEL*. In: 1. Ki 12,16. WTT. [electronic edition; BibleWorks 5.0].

³⁸⁸ HELLER, Jan. *Pozdní sklizeň*. Praha: Advent-Orion, 2000, 44-57. ISBN 80-7172-456-4. s. 50-51

³⁸⁹ Zdá se, že snaha nalézt zákonitosti v pohybech nebeských těles je člověku vlastní už od pradávna. [„už v pradávných dobách získali obyvatelé nilského poříčí a eufratsko-tigridského dvojříčí pozoruhodné hvězdné znalosti a objevili zákonitosti, které podnes tvoří základy astronomie.“] BIČ, Miloš, *Ze světa starého zákona I.* Praha: Kalich, 1987. s. 152.

světla, které z velké míry podmiňuje vnější lidskou aktivitu, jejímž cílem je zpravidla zajištění dostatku potravy.³⁹⁰

Slunce, hebr. *shemesh*³⁹¹ vyvolává v člověku ambivalentní emoce.³⁹² Míra, dle níž se jedinec rozhoduje, zdali je mu daný sluneční svit příjemný a vyhledává ho, či nepříjemný a snaží se před ním ukrýt, není dána pouze individuální preferencí jedince, ale také i geografickou polohou a ročním obdobím, v němž se jedinec po delší dobu nachází. V našich oblastech mírného pásu většina obyvatel vítá první jarní paprsky slunce objevující se po období zimy, která je spojená s nedostatkem světla a tepla. Ve vrcholných letních měsících nabývá slunce na takové intenzitě, že se pobytu na přímém slunečním svitu většina lidí vyhýbá. V oblastech, které leží jen o něco málo jižněji než Čechy, vede letní sluneční aktivita k fenoménu poledního odpočinku tzv. *siestě*.³⁹³ Ta je lidskou odpovědí na vysokou teplotu vzduchu, jež veškerou lidskou činnost ztěžuje.

Vzhledem k fenoménu zahrady hraje slunce nezastupitelnou roli. Slunce je vůči zemskému povrchu klíčovým faktorem ovlivňujícím podnebí, počasí i teplotu. Teplo pocházející ze slunce taktéž udržuje na většině zemského povrchu vodu v kapalném skupenství, bez slunce by taktéž nebyl myslitelný nejen proces růstu a dozrávání ovoce, ale především proces fotosyntézy, který zajišťuje naší planetě dostatečnou hladinu kyslíku. Dále jak již bylo zmíněno, je slunce především zdrojem denního světla, které umožňuje velké většině živočichů vidět.

Významu slunce pro život na zemi si byla vědoma i většina starověkých kultur, v nichž bývalo slunce zpravidla uctíváno jako božstvo.³⁹⁴ Tato božská postava si udržela ambivalentní kvality slunce.³⁹⁵ Například starověké mezopotámské božstvo Šamaš vystupující v roli soudce v sobě téměř ukázkově spojuje *Ottovo fascinanc* a *tremendum*.³⁹⁶ Obě dvě

³⁹⁰ Vnější lidská aktivita, již se člověk většinu denního času věnuje, má nejčastěji podobu „práce“, v nejširším smyslu slova, takže pod pojem práce subsumuji i ryze duševní aktivity, které jsou člověku prostředkem k získání vlastní obživy. K biblickému dělení dne podle polohy slunce na obloze viz Sun. In: *Jewish Encyclopedia* [online].

³⁹¹ *Shemesh* označuje slunce a jeho atmosférické projevy, jako svítání či západ slunce. Významové pole tohoto výrazu pokrývá i třpyt či blyštivost předmětů vznikající v interakci se slunečními paprsky. V neposlední řadě se tento výraz vztahuje k denotaci přístupného „veřejného prostoru“, kterou čeština vyjadřuje obratem „(místo atd.) pod sluncem.“ *SHEMESH*. In: Gn 15,12. WTT. [electronic edition; BibleWorks 5.0].

³⁹² Van der Leeuw se ve své práci nezmiňuje o možných negativních důsledcích přílišného slunečního záření. Sluneční svit je podle něj nádhrou, která od nepaměti uchopovala lidská srdce, především přihlédneme-li k tomu, že v primitivním myšlení nebyl každodenní východ slunce samozřejmostí. VAN DER LEEUW, Gerardus, *Fenomenologia della religione*... s. 44-48.

³⁹³ [„Po denní práci, která se přes poledne přerušovala pro vedro, byl čas k návratu domů.“] BIČ, Miloš. *Ze světa Starého zákona I.* s. 148.

³⁹⁴ Největšího rozmachu se kult slunce dočkal ve starověkém Egyptě, zásluhou vlivu kněží z Heliopolis. Faraóni páté dynastie si náboženskou úctu prokazovanou slunci přivlastnili tak, že se prohlásili za syny slunečního božstva.“] VAN DER LEEUW, Gerardus, *Fenomenologia della religione*... s. 48

³⁹⁵ Negativní síly slunce popisuje židovská encyklopedie následovně: „pálí a požírá (Ps. Cxxi. 6; Isa xlix. 10; Jonah iv. 8; Eccelus. [Sirach] xliii. 3,4.); před jeho žárem „se nic neukryje“ (Ps. xix. 7). Úpal byl tehdy obáváním důsledkem přílišného slunečního svitu.“ Sun. In: *Jewish Encyclopedia* [on-line].

³⁹⁶ [„Hebrejské qádóš, podobně jako latinské sacer (a odtud ještě např. francouzské sacré) mohou znamenat jak něco svatého v běžném smyslu, tak také něco prokletého. Svato obsahuje hodnotu kladnou i zápornou, může být zachraňující ni ničící.“] HELLER, Jan, MRÁZEK, Milan, *Nástin religionistiky*. s. 192. Podrobný rozbor

ambivalentní hodnoty jsou demonstrovatelné v autoritativní postavě soudce vynášejícího dobré a spravedlivé soudy.

Srovnání náboženských fenoménů Tanachu s náboženskými texty okolních kultur, umožňuje odhalovat „cenzurované“ významy výrazů přeznačených redakčními procesy. Např. slunce vyskytující se v pátém verši 19. žalmu „Bůh slunci na nebi postavil stan. Ono jak ženich z komnaty vyjde“, nemusí být překládáno do mužského rodu, hebrejšťina totiž umožňovala vztahovat se ke slunci oběma rody. Je-li slunce převedeno do rodu ženského, pak celý obraz nabude na srozumitelnosti. Ortodoxní redakce však nemohla v textu ponechat obraz explicitně mluvící o Elově družce-nevěstě, pro níž Hospodin zbudoval stan, neboť byla bohyní slunce.³⁹⁷

„V prorocké a zejména apokalyptické tradici je pohasnutí nebo zatmění slunce jedním z předních znamení eschatologického soudu a hněvu Božího, sr. Iz 13,10; 24,23; Jr 15,9; Jl 2,10.31; 3,15; Ám 8,9; Mi 3,6, kdežto rozhojnění záře sluneční bude projevem vykupitelského věku [Iz 30,26, sr. Iz 60,20; Mal4,2]. Na to navazuje i NZ: v den soudného navštívení Božího se zatmí [Mt 24,29; Mk 13,24; L 21,25; Sk 2,20; Zj 6,12; 9,2]. Tato eschatologická věštba se podle evangelií, nejzřetelněji podle L 23,45, splnila ve chvíli Ježíšovy smrti na kříži. Naproti tomu se Ježíšova tvář ve chvíli proměnění na hoře zaskvěla jako slunce, a ve věčném městě Božím nebude slunce, protože je bude osvětlovat sláva Boží a Beránek [Mt 17,2; Zj 21,23].“³⁹⁸

5.10 Fenomén větru

Fenomenologickou optikou je vítr poněkud zvláštním jevem, jelikož postrádá formu, která by ho činila přístupným vizuální deskripci. Absence gestaltu se pravděpodobně významnou mírou podílí na „zabarvení“ vjemů, které vanutí větru v člověku vyvolává. Nepředvídatelnost přítomnosti větru, způsobená zmíněnou absencí tvaru, vyvolává v člověku pocit záhadnosti, jenž se akcentuje reflexí nad otázkou, odkud se vítr vlastně bere. Z lidské perspektivy se zdá, že pole působnosti větru nelze nijak limitovat, a tedy že alespoň potenciálně je možné se s větrem setkat na každém místě.³⁹⁹ Dokonce i na místech, jež se jinak jeví vnějším, například meteorologickým jevům nepřístupná, takovým místem může být třeba dům, v němž se setkáváme s větrem v podobě tzv. průvanu.

Podobně jako u většiny přírodních fenoménů je lidské hodnocení větru podmiňováno jeho intenzitou.⁴⁰⁰ V teplých a slunečných dnech představuje vítr pro člověka žádoucí chladivé osvěžení. Naopak v chladných dnech přichází člověk vlivem větru o komfortní

fenoménu „svato“ podal Rudolf Otto ve svém nezastarávajícím díle. Viz OTTO, Rudolf. *Posvátno: iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě*. Praha: Vyšehrad, 1998. ISBN 80-7021-260-8

³⁹⁷ WYATT, Nick. *Myths of power: a study of royal myth and ideology in Ugaritic and biblical tradition*. Münster: Ugarit-Verlag, 1996. Ugaritisch-Biblische Literatur (UBL). ISBN 3-927120-43-X. s. 253.

³⁹⁸ Slunce. In: NOVOTNÝ, Adolf. *Biblický slovník...*

³⁹⁹ [„Hebrejové si představovali, že počasí ovlivňují čtyři větry ze čtyř úhlů země (Jr 49,36; Da 7,2; Zj 7,1).“] Vítr. In: DOUGLAS, J. D. *Nový biblický slovník...* s. 1094-1095.

⁴⁰⁰ Tuto intenzitu popisuje fenomenologicky i nejužívanější tzv. Beaufortova stupnice. Beaufortova stupnice. In: *Wikipedie: Otevřená encyklopedie* [online]. Wikimedia Foundation, 2016 [cit. 2016-05-30]. Dostupné z: https://cs.wikipedia.org/wiki/Beaufortova_stupnice.

tělesnou teplotu. S přihlédnutím ke kontextu zahrady zesílení větru často předchází příchodu dešťových mraků a případné bouři. Východní a jihovýchodní horké větry vanoucí od pouště všechno vysušují a navíc s sebou přináší do úrodných oblastí drobná zrnka písku, která devalvují kvalitu půdy.⁴⁰¹ Vítr může taktéž nabýt destruktivní podoby (písečné) bouře či vichřice⁴⁰² způsobující mechanické poškození rostlin, vývraty a polomy stromů.⁴⁰³ Účinky větru na zahradu mají i svojí kladnou stránkou jako třeba výměnu vzduchu. „Přes den se pevnina rychle otepluje a od ní vzduch. Ten stoupá do výše a uvolňuje tak místo chladnějšímu vzduchu od moře.“⁴⁰⁴ V noci se směr vánku mění, protože se země rychleji ochlazuje.⁴⁰⁵ Mnoho rostlin se taktéž pomocí větru rozmnožuje a je to právě vítr, který obdařuje zahradu dojmem živého organismu, rozpohybováním listů, větví či případně i celých stromů.

Destruktivní síla větru objevující se z nenadání byla předmětem náboženské úcty.⁴⁰⁶ V prostředí těsného sousedství starověké Palestiny, konkrétně v oblasti Ugaritu byl hlavní bůh panteonu Baal spojován s atmosférickými jevy bouře, větru a deště. Baal je popisován jako jezdec/vozataj na oblacích, „jezdí na vysokých bouřných oblacích jako na voze. Zná tajemství blesku“⁴⁰⁷ a ze svého sídla Cafonu promlouvá hromovým hlasem.⁴⁰⁸ Náboženské představy sousedů Izraele v transformované podobě pronikaly i do izraelského myšlení, důkazem může být biblický žalm 29, který představuje Hospodina v „baalovských“ rysech. Hebrejské myšlení rozlišovalo čtyři druhy větrů, na základě světových stran, odkud větry vanou. Ve čtyřech rozích světa měli být větry uskládněny v jakýchsi sýpkách, z nichž byly Hospodinem vysílány do světa, ten zároveň určoval směr a sílu jejich vanutí. Hospodin jakožto Pán větrů si z nich mohl činit své posly, nebo je mohl užít jako nástroje svého trestu.⁴⁰⁹ Amorfnost a tedy nezpochybnitelnost fenoménu větru společně s jeho omniprezencí je pravděpodobným důvodem, proč se tomuto jevu dostalo cti, aby svým symbolickým způsobem danosti

⁴⁰¹ BÍČ, Miloš. *Ze světa Starého zákona I.* s. 96. Dodnes užívaná tradiční metoda v boji proti pronikání písku, sestává ze splétání palmových listů a travin do podob jakýchsi zídek ohraničujících nejbližší okolí vesnice. ŠMÍDOVÁ, Petra. Život na Sahaře?: Pouštní bouře, nedostatek vody, tajine a datle. *Hedvábná stezka.cz: Cestovatelský portál* [online]. Praha, 2012 [cit. 2016-05-30]. Dostupné z: <http://www.hedvabnastezka.cz/fotokurzy/10809-zivot-na-sahare-poustni-boure-nedostatek-vody-tajine-a-datle/>. Moderní technika bojuje proti pronikání pouště do úrodných oblastí stavbou mohutných větrolamů.

⁴⁰² Vichřice, hebrejsky *supa* nebo *ara* popisuje jakoukoli prudkou bouři. Kvůli své prudkosti byla vichřice symbolem Božího soudu a hněvu (Ž 18,11), útoku nepřítele (Jr 4,13). Vítr. In: DOUGLAS, J. D. *Nový biblický slovník...* s. 1095.

⁴⁰³ „Východní vítr (*rúah qadím*)-suchý vítr z pouště, silný a nárazový, přináší parné vedro, jež má nepříznivý dopad na rostlinstvo.“ Vítr. In: DOUGLAS, J. D. *Nový biblický slovník...* s. 1095.

⁴⁰⁴ Tento o moře vanoucí vítr *ruch jam*, je arabsky nazýván „otcem deště“, přes den ho lze charakterizovat jako denní brízu. Vítr. In: DOUGLAS, J. D. *Nový biblický slovník...* s. 1095.

⁴⁰⁵ BÍČ, Miloš. *Ze světa Starého zákona I.* s. 96.

⁴⁰⁶ Veliká síla větru dala povstat představě, že vítr je Hospodinovým dechem (Iz 21,1), jehož prostřednictvím tvořil svět a jímž působí i v současném čase (Ez 37,9). Vítr. In: DOUGLAS, J. D. *Nový biblický slovník...*

⁴⁰⁷ Blesky nejsou v Palestině nijak vzácným jevem, objevují se především „v chladném období, vrcholícím v listopadu a prosinci.“ BÍČ, Miloš. *Stopami dávných věků. Mezi Nilem a Tigridem*. Praha: Vyšehrad, 1979. s. 107.

⁴⁰⁸ STEHLÍK, Ondřej. *Ugaritské náboženské texty...* s. 66. „Hrom je často spojován s Božím hlasem a mluví se o něm jako o hlasu v Ž 77,18; 104,7. Hlas Boha Stvořitele, který přikázal vodám, aby se vrátily na své místo (Gn 1,9), Písmo také ztotožňuje s hromem (Ž 104,7).“ BÍČ, Miloš. *Stopami dávných věků. Mezi Nilem a Tigridem*. Praha: Vyšehrad, 1979. s. 301.

⁴⁰⁹ Winds. In: *Jewish Encyclopedia* [on-line].

odkazoval k denotaci Boží (oživující) přítomnosti. Hebr. slovo *ruach* neznačí pouze vítr, ale do jeho sémantického pole spadá i denotace, jíž čeština postihuje jako „dech“ a „duch“. ⁴¹⁰ Označení *Ruach Jahve* odkazuje k Božímu všeoživujícímu působení. ⁴¹¹

5.11 Fenomén ohrady

Až doposud se fenomenologická deskripce zahrady zaměřovala na fenomény tvořící obsah zahrady. ⁴¹² Jedná se o ty fenomény, které jsou v zahradě zpravidla přítomny různou variabilní mírou a rozložením, které nejčastěji podmiňuje velikost a charakter krajiny, v níž se zahrada nachází a estetický cit zahradníka, který o zahradu pečuje. Stranou naší pozornosti zůstal záměrně fenomén „ohrady“, ⁴¹³ který není jen dalším strukturním fenoménem v pořadí, ale jevem který dosud poměrně amorfní popis zahrady obdařuje tvarem (gestaltem) a má schopnost pod sebe jevy tvořící obsah zahrady subsumovat. ⁴¹⁴ Podle základního axiomu gestalt psychologie je právě tvar, tím co se největší mírou podílí na procesu (po)rozumění nějakému fenoménu. Jelikož snaha o po(rozumění) fenoménu zahrady je primárním záměrem této práce, není zde na škodu zopakovat, že proces rozumění je takový proces, během něhož člověk odhaluje či přisuzuje určitému jevu nějaký význam. ⁴¹⁵ Vycházejí z tohoto tvrzení se tato práce pokouší dokázat jeho platnost na poli rozumění náboženskému významu fenoménu zahrady.

Ohrada je z fenomenologického hlediska statického rozumění bariérou nejrozumnějšího typu. ⁴¹⁶ Podobně jako řeka dělí prostor na dvě poloviny, ovšem na rozdíl od řeky je ohrada uzavřena sama do sebe, takže určitý prostor vyděluje z jeho okolí. Vydělený prostor je vůči okolnímu prostoru vždy menší svojí plochou, to jej však činí přehledným a zároveň v sobě nese možnost tento vnitřní prostor systematicky členit. Vůči svému okolí je ohrazený prostor v lidské percepci vždy považován za prostor privilegovaný. Privilegovanost ohrazeného místa je dle mého mínění tomuto prostoru přisouzena z pragmatických důvodů spočívajících už jen v tom, že někdo si dal práci toto místo ohraničit. Ohrada zahrady slouží nejen k viditelnému oddělení dvou prostorů od sebe, ale má i svojí praktickou funkci, spočívající v zabránění

⁴¹⁰ What is the meaning of the Hebrew word ruach? *Got Questions Ministries*, n.d [online]. © 2002-2016 [cit. 27.6.2016]. Dostupné z: <http://www.gotquestions.org/meaning-ruach.html>.

⁴¹¹ [„Zde je můj služebník, jehož podepírám, můj vyvolený, v němž jsem našel zalíbení. Vložil jsem na něho svého ducha, aby vyhlásil soud pronárodům.“] Iz 42,1.

⁴¹² Obsahem zahrady mám na mysli tzv. strukturní fenomény vody, půdy, stromu, slunce, stínu a větru, jejichž společný výskyt slouží k identifikaci objektu jako zahrady.

⁴¹³ Poněkud neobvyklý termín „ohrada“ představující etymologický původ slova „zahrada“, jsem zvolil pro jeho sémantickou šíři, zahrnující: [„brdlení, kolí, plot, živý plot, zeď, el. ohradník - oplocený/ obehnaný/ hrazený prostor - výběh/ obora/ zahrada/ parcela/ pastvina aj.“] Viz Ohrada. In: *Lidový slovník pro chalupáře podle J. Knížáka* [online], Petr Polomik, 2016. [cit. 15.5.2016]. Dostupné z: <http://lidovyslovník.cz/index.php?dotaz=ohrada>.

⁴¹⁴ Snad až na výjimku fenoménu větru, zajisté nelze tvrdit, že by fenomény tvořící obsah zahrady byly amorfní. Míněná amorfnost se dotýká jejich strukturního uspořádání tj. vztahů, které mezi nimi panují. Pro zjednodušení si můžeme tyto vztahy představit i třeba v podobě kauzálního působení jednoho fenoménu na druhý.

⁴¹⁵ Pro úplnější definici „rozumění“. Viz „akt rozumění“ v této práci s. 22.

⁴¹⁶ Adolf Novotný ve svém biblickém slovníku zahrnuje pod slovníkové heslo staročeského slova „ohrada“, následující jevy: může se jednat o „klasickou“ ohradu pro dobytek, plot, hradbu, zákop, či val. Denotací všech těchto způsobů danosti je „ohrazený prostor.“ Ohrada. In: NOVOTNÝ, Adolf. *Biblický slovník...* Ke stavbě ohrady lze užít rozličných materiálů, větve začínaje přes kamení až po živý plot.

pronikání objektů nacházejících se v okolí do zahrady.⁴¹⁷ Tím se dostáváme k dalšímu postřehu. Ten vypovídá o tom, že ohrada je dílem lidských rukou, což tento fenomén zařazuje do sféry fenoménů kulturních, zatímco fenomény tvořící obsah zahrady (voda, strom, vítr, slunce atd.) jsou jevy vyskytující se v přírodě zcela nezávisle na člověku. Ohrada je člověkem budována za účelem chránit to co se v ní nachází před vnějšími vlivy. Ohrada prakticky plní a rovněž i v emoční rovině vzbuzuje pocit bezpečí, který plyne jednak z přítomnosti materie oddělující jeden prostor od druhého a za druhé ze skutečnosti, že ohrazený prostor lze zpravidla „přehlédnout“ z nějakého konkrétního, v něm se nacházejícího místa, což dodává člověku pocit kontroly nad daným prostorem. Sounáležitost ohrady se zahradou, potvrzuje i definice „plotu“ v židovské encyklopedii: „Vlastníci pole nebyli nuceni k budování hraničních zítek kolem svých pozemků, pokud to nepředepisoval místní zvyk, ale majitelé zahrad byli nuceni k tomu, aby tak učinili.“⁴¹⁸ Výška zdí dosahovala běžně jednoho sáhu, zatímco šíři určoval místní zvyk.⁴¹⁹

Ohrada, hebr. *gederah*,⁴²⁰ ve vlastním slova smyslu, tedy jako „ohrada“ pro dobytek, byla pro pastevece místem, v němž mohli svůj dobytek shromáždit a v němž byl zároveň dobytek chráněn před nebezpečím hrožícím zvenčí. Přítomnost ohrady kolem stáda, tak částečně suplovala pastýřskou strážní funkci nad stádem. V lidských silách však nebylo možné ohradit, tak velký prostor, aby zanikla potřeba vyvádět dobytek z ohrad za novou (čerstvou) pastvou. Ohrazena může být pouze jen část pastviny, v níž je možné dobytek po určitou přechovávat, ale ne dlouhodobě, jelikož omezenost ohrazeného prostoru nestačí k nasycení stáda. Obecně se ve fenoménu ohrady projevuje snaha pastevecké kultury chránit svá stáda, která pro ní představují zdroj živobytí.

5.11.1 Fenomenologický význam zahrady

Ve fázi genetického rozumění strukturním fenoménům, které spoluutvářejí fenomén zahrady, se jev ohrady jeví, jako jev zakládající samu podstatu fenoménu zahrady. Jak bylo zjištěno ve fázi statického rozumění, tak ohrada se od ostatních fenoménů liší skutečností, že se jedná o kulturní výtvar člověka. Kulturní činnost člověka se na fenoménu zahrady nepodílí pouze ohrazením určitého prostoru, nýbrž tím, že tento prostor podléhá soustavné lidské kulturní činnosti. Počínaje výsadbou zahrady, přes její kultivaci až po sběr plodů, které zahrada člověku poskytuje. Zdá se tedy, že ve fázi statického rozumění odhalený význam fenoménu ohrady, lze přenést na celý komplex fenoménu zahrady. Jinými slovy fenomenologický význam ohrady je významem určujícím vztahy srozumitelných souvislostí, které se rozprostírají mezi jednotlivými strukturními fenomény zahrady. Tím lze významy fenoménů tvořících obsah zahrady prohlásit za sekundární fenomény subsumované v jevu „ohrada.“

⁴¹⁷ V případě pastevecké ohrady sloužící k shromažďování dobytka, plní ohrada i vedlejší funkci zabránit stádu opustit daný prostor. Mluvím o vedlejší funkci, protože potřeba této funkce by se zcela vytratila, kdyby v okolí nehrozilo stádu žádné nebezpečí a kdyby se pastevec neobával situace, že se stádo přesune z dosahu jeho „očí“, čímž by přišel nejen o pocit, ale i o faktickou kontrolu nad stádem.

⁴¹⁸ Boundaries. In: *Jewish Encyclopedia* [online].

⁴¹⁹ *Ibid.*

⁴²⁰ Sémantika slova osciluje mezi pojmy: zeď, živý plot a ohrada pro dobytek. Výrazu *gader* volí hebrejštiny pro označení „zdi“. *GEDERAH*. In: *Psa 89,41*. WTT. [electronic edition; BibleWorks 5.0]. Dále srov. *GADER*. In: *Pro 24,31*. WTT. [electronic edition; BibleWorks 5.0].

Povšimněme si v tomto místě formativního vlivu fenoménu ohrady, jehož fenomenologický význam definuje nejen prostor zahrady, ale i ostatní fenomény tvořící jeho obsah. Fenomén ohrady je vzhledem k fenoménům tvořící obsah zahrady tzv. fenoménem primárním, což znamená, že se jedná o fenomén mající z dostupných jevů nejvyšší výpovědní hodnotu.⁴²¹ Zohledněním, či snad lépe řečeno zasazením strukturních obsahových fenoménů do fenoménu ohrady, se projasní doposud amorfni (a proto nepřiliš srozumitelné) souvislosti panující mezi obsahovými fenomény. Souvislosti propojující struktury jednotlivých sekundárních fenoménů nabývají totiž charakteru lidské kulturní činnosti, která se na venek projevuje péčí o zahradu.⁴²² Právě předložený popis genetického rozumění po všech stránkách potvrzuje platnost axiomu gestalt psychologie o formativním vlivu tvaru na význam pozorovaného jevu.

Zahrada je tedy uměle vymezeným prostorem odděleným od okolní krajiny ohradou nejrůznějších typů. Ohrada chrání objekty nacházející se v jejím vnitřku, od nepříznivých okolních jevů jako například před zvěří, či v některých případech před silným větrem, jenž by mohl hrozit poškozením rostlin, či v prostředí Blízkého východu znehodnocením půdy pískem, odvanutým z pouště. Ohrada zahrady slouží nejen k viditelnému oddělení dvou prostorů od sebe, ale má i svoji praktickou funkci spočívající v zabránění pronikání objektům nacházejícím se v okolí do prostoru zahrady. Významem ohrady je tudíž chránit to co se v ní nachází, před vnějšími vlivy. Ohrada má navíc schopnost, v člověku vyvolávat pocit bezpečí a kontroly nad ohrazeným prostorem.

5.12 Postava zahradníka

Objekty nacházející se v zahradě, v ní nejsou přítomny sami od sebe, ale z vůle člověka, který zahradu vysadil a který se o ni následovně stará. Přirozené jevy, jakými jsou například růst rostlin, jejich závlaha atd. nejsou v prostředí zahrady ponechány zcela v péči „matky přírody“, ale mnohem spíše v rukách zahradníka. Ten je tím kdo usiluje svoji činností v zahradě všelijak pomáhat a facilizovat přirozené přírodní procesy, tak aby posloužili jeho záměrům. Záměr může nabýt rozličných podob, od praktického zvýšení výnosů plodin, až po ryze estetické účinky. Mám za to, že vztah zahradníka k zahradě překonává běžný vztah člověka k objektu jeho práce. Zahradničení jako činnost spočívá v tvůrčím poměru subjektu k objektu a má tak velmi blízko k dnešním tzv. uměleckým či pedagogickým povoláním, které vyžadují po subjektu existencionální nasazení, jež vyčleňuje tyto profese z běžné kategorie „práce“, se

⁴²¹ Toto mé tvrzení dokládá můj následující ilustrační „výzkum“, kterému jsem podrobil desítku lidí: požádáme-li někoho o popis zahrady, pak nám dotyčný (neznalý fenomenologie) nejčastěji odpoví tak, že zahrada je místo kolem kterého je plot, či případně, na jehož okrajích rostou stromy mající funkci živého plotu. Poměrně výjimečně nám dotyčný začne vyjmenovávat fenomény tvořící obsah zahrady. K fenoménu ohrady se tato práce dostane až na konci své fenomenologické deskripce, a to nikoli protože by tento jev tykající se zahrady považovala za méně důležitý, ale protože ho jaksi už od počátku popisu předpokládá jako jakousi apriorní podmínku, jejíž samozřejmost se jaksi předpokládá, a proto ji není třeba tematizovat.

⁴²² Povšimněme si rozdílu mezi srozumitelnými souvislostmi fenoménů v závislosti na přítomnosti primárního fenoménu ohrady. Tam kde se tytéž jevy vyskytují bez fenoménu ohrady, jejich vzájemné srozumitelné souvislosti nabývají podoby kauzálního vztahů, např. voda a slunce působí růst rostlin atp. Tam kde je fenomén ohrady přítomen, výše zmíněné kauzální srozumitelné souvislosti nepřestávají platit, ale ustupují do pozadí zatlačovány „významovostí“ kulturní činnosti člověka, např. člověk nabírá z vodního zdroje vodu, kterou přenáší k rostlinám, které podle jejich druhů vysadil na slunném či stinném místě zahrady. Srov. užitý van der Leeuwův příklad srozumitelných souvislostí mezi objekty: piva, dýmky, tabáku a knihy. s. 26.

kteřou nebývají kreativita a existencionalní nasazení spojovány. Tvrdím zde, že zahradník stojí ve speciálním poměru, k jím opečovávané zahradě, který se podobá personální dimenzi vztahu mezi dvěma subjekty. Podobný vztah vzniká mezi umělcem a jeho dílem, či v ryze mezilidské rovině např. mezi pedagogem a jeho studentem.⁴²³

Zahradník je za podobu a složení zahrady zodpovědný a je to právě jeho „kreativita“, která vtiskuje zahradě její jedinečnou podobu. Název pro zahradníka v hebrejštině stejně jako v češtině v sobě nese objekt, s nímž je spjat. Zahradník je nazýván „*gannan*“, zatímco strážce (zahrady) „*Shomere gannot u-fardesim*“, konečně ten kdo zahradu vysazuje je označován jako „*shattala*“.⁴²⁴ Vedle samotného Boha je v Agadě označen za zahradníka i Noe, Abraham a Šalamoun.

Postava zahradníka společně s fenoménem posvátného manželství měla být ve starověkém Předním Východě jednou ze dvou rolí, jež měly odkazovat ke královskému majestátu.⁴²⁵ „Být král, kultickým jazykem znamená vykonávat rituály v „zahradě“, jež je aluzí na chrám, kterou lze ostatně vyjádřit také pojmem královské „svatby“ s bohyní Ištar.“⁴²⁶ Z Ugaritských mýtů vyplývá, že od krále se očekávalo, že bude navenek demonstrovat svoji plodnost a mužnost, a to jak skrze velký počet zplozených dětí, tak i třeba symbolicky skrze hojnost a vydatnost plodů jeho královské zahrady.⁴²⁷ Král vykonávající zbožné rituály v zahradě (a tedy ve funkci zahradníka) měl být v mytologickém myšlení zástupcem všeho svého lidu ve stavu (požehnání) klidu a pokoje, díky kterému se mohl setkávat v tomto prostoru s božstvem.⁴²⁸

5.13 Ohrazené prostory v Bibli

Zahrada není jediným ohrazeným prostorem, s nímž se setkáváme na stránkách Bible. Podobně jako zahrady, bývaly ohrazovány i pole a vinice. V řádu městské kultury se ohrazením odlišují města od venkova a často ryze v náboženském významu se setkáváme s jakousi formou hrazení mezi svatyní a profánním prostorem. Všechny tyto jevy spojuje přítomnost fenoménu ohrady. Pokusme se nyní zjistit, zdali fenomén ohrady sehrává zásadní formativní vliv i na tyto další jevy.

⁴²³ Nárok na platnost této fenomenologické výpovědi v současné české společnosti, pro kterou představuje zahrada ve spojení s rekreačním objektem nejčastěji místo víkendového odpočinku, byť i formou tzv. aktivního odpočinku realizovaného prací na zahradě, se nezdá být tolik problematický, jako nárok aplikovat tuto výpověď na poměry starověku. Společenské poměry starověku zahrnující vrstvu nesvobodných lidí, využívaly práce těchto lidí i na údržbu palácových zahrad. Zde vyvstává otázka, zdali člověk vykonávající nedobrovolnou práci, si může k této práci utvořit pozitivní a hluboký vztah. Tuto otázkou ponechávám nezodpovězenou. V čistě hypotetické rovině se však přikláním k mé ryze subjektivistické tendenci přisuzovat optikou otroka práci na zahradě privilegované postavení, jež by mohlo spočívat i v jakési podobě pánovi odměny či projevu přízně, oproti potenciálně hrožícím pracím stavebním či na poli. Upustíme-li však od úvah nad nesvobodnou volbou otrocké práce a uvažujeme-li o vztahu starověkých vlastníků k jejich zahradám, pak kromě již v teoretické části tematizované časoprostorové propasti, nespátřuji nic, co by bránilo nároku na pravdivost této fenomenologické výpovědi platné pro současnou českou společnost.

⁴²⁴ The Garden. In: *Jewish Encyclopedia* [online].

⁴²⁵ WYATT, Nick. *Myths of power...* s. 305.

⁴²⁶ *Ibid.* s. 305.

⁴²⁷ *Ibid.* s. 302.

⁴²⁸ . WYATT, Nick. *Myths of power...* s. 307.

5.13.1 Pole

Pole je primárním zdrojem obživy každé usazené kultury. Jedná se často o velký volný prostor, který býval nejčastěji získán vykácením lesa, čímž bylo uvolněno dostatečné množství úrodné půdy.⁴²⁹ Proces zorání, setí a sklizně jsou jedinými činnostmi, jimiž se člověk podílí na získání své obživy z pole, to platí obzvláště na území starověké Palestiny, kde reliéf krajiny většinou nedovoloval budovat systém zavlažovacích kanálů, které by vyžadovali celoroční údržbu. Vzklíčení, růst rostlin a dozrávání jejich plodů bylo ponecháno v kompetenci přírody. Ostatně už sama rozlehlost polí člověku neumožňovala poskytnut rostlinám takovou (někdy až individuální) péči, jak je tomu v případě zahrad. Oproti zahradě je pro pole typická absence stromů v jeho vnitřním prostoru. Práce na poli bez ochrany stínu je z toho důvodu pro člověka velmi fyzicky náročná. Zdroj vody, jímž je pole (případně) zavlažováno se nemusí nacházet v blízkosti pole, takže člověk pracující na poli si musí nosit pitnou vodu s sebou.

Snad jedinou zmínkou v Bibli, v jejímž rámci by pole bylo dáváno do souvislosti s „ohrazením“, je Gn 23,17: „Tak připadlo Efrónovo pole v Makpele naproti Mamre, pole i s jeskyní na něm a všechno stromové na poli i na všem jeho pomezí kolem.“ Podle této zprávy informativního charakteru připadla Abrahamovy koupí nejen jeskyně, do níž hodlal svoji ženu Sáru pohřbít, ale i pozemek, na němž se nacházela. Zmínka o „stromové“ implicitně dokazuje hodnotu stromů (přinejmenším) v očích autora narativu. Stromy „na pomezí kolem“ můžeme ztotožnit se stromy, jejichž hlavní funkcí bylo vymezovat velikost a tvar pozemku. Mimochodem stromy na rozdíl od hraničních kamenů mají tu výhodu, že je nelze přenášet. V tomto případě představují stromy viditelnou hranici pozemku, čímž částečně participují na fenoménu ohrady.⁴³⁰ Částečná participace je dána funkcí zřetelně oddělovat jeden zcela ohraničený prostor od jeho okolí. Na rozdíl od ohrady však „stromové“ nesplňuje další dva elementární významy ohrady, kterými jsou: poskytnutí pocitu bezpečí (stromové na rozdíl od ohrady stěží utvoří pro zvěř neproniknutelnou bariéru) a umělá kulturní danost jevu (ačkoli, že stromové mohlo být na okrajích pole záměrně zasazeno člověkem, není jeho vzrůst a nabytí své podoby kulturním dílem lidských rukou). Zmínka o přítomnosti stromové ve vnitřním prostoru pole kontrastuje s naší fenomenologickou deskripcí, podle níž je přítomnost stromů ve vnitřním prostoru ohrady charakteristickým znakem zahrady a nikoli pole.

Encyklopedie Bible uvádí popis pole následovně: „pole může znamenat jak obdělávanou zemi, tak otevřenou krajinu.“ V obou dvou kontextech užívá totiž biblická hebrejšтина pojmu *sádeh* a novozákonní řečtina výrazu *agros* a *georgion*. Asyrský pojem *sadu*, z něhož hebrejštinské *sádeh* vychází, značí louky a pastviny a ve své adjektivní formě je přívlastkem všeho co se k pastvině vztahuje.⁴³¹ Dále si encyklopedie všimá, že předmětem

⁴²⁹ Van der Leeuw popisuje fenomén pole, jehož nejzákladnějším znakem je schopnost vyživovací, v úzkém propojení s ženstvím, a to především v podobě mateřství. Tuto nábožensky- dějinnou linii výkladu zde však nebudeme následovat. Srov. VAN DER LEEUW, *Fenomenologia della religione*,... s. 69.

⁴³⁰ Z výše zmíněného popisu starověké egyptské zahrady vyplývá, že bylo pravděpodobně zvykem kolem zdí vysazovat stromové.

⁴³¹ *SADU*. In: BRINKMAN, John A. *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago. Volume 15*. S. Chicago: The Oriental Institute - J. J. Augustin Verlagsbuchhandlung, 1984. ISBN 0-918986-40-0.

výsevu byly především obiloviny jako ječmen a pšenice.⁴³² Závěrem lze shrnout, že ohrada není primárním formativním fenoménem „pole“, jelikož pole na rozdíl od zahrady nemusí být nutně ohrazeno. Fenomenologicky pole nespadá pod kategorii „ohrada“, a tudíž jeho podstata nevykazuje strukturní podobnost s fenoménem zahrady. V zmiňovaném textu, kde je pole předmětem koupě a prostorem k sloužícím k uložení mrtvé, však stromoví kolem pole vykazuje zmíněnou příbuznost s fenoménem ohrady, a tak lze některé významy týkající se výhradně fenoménu ohrady vztáhnout i na Efrónovo pole. Jde především o významy týkající se limitního charakteru ohrady.⁴³³

5.13.1 Vinice

Vinice, hebrejsky *kerem*,⁴³⁴ a asyrsky *karanu*⁴³⁵ je na rozdíl od zahrady místem určeným k výsadbě a pěstování monokulturní plodiny vinné révy,⁴³⁶ jejíž další zpracování vede k výrobě snad nejopěvovanějšího nápoje lidských dějin.⁴³⁷ Z hlediska lidských potřeb, nelze o vinné révě tvrdit, že by byla člověkem pěstována s primárním záměrem uspokojit svými plody primární potřebu nasytit se, tak jak je tomu u pole a částečně i v případě zahrady. Vinice bývají člověkem vysazovány kvůli svým plodům, které lze fermentací proměnit ve víno. V životě člověka slouží vinice k naplnění jeho tzv. sekundárních (vyšších) potřeb,⁴³⁸ Společné pití vína je na své nejzákladnější úrovni člověku prostředkem socializace, v některých perspektivách kulturní antropologie je lidství definováno svým sociálním charakterem.⁴³⁹ V rámci náboženských rituálů a úkonů je víno přisuzována hluboká náboženská symbolika odkazující k mystickým přesahům.

Vizuální podoba vinic se od starověku příliš nezměnila.⁴⁴⁰ Popínavý charakter rostliny vždy vyžaduje nějakou konstrukci, po níž by rostlina mohla „šplhat.“⁴⁴¹ Ve starověku však

⁴³² FIELD In: KLAUCK, Hans-Josef. *Encyclopedia of the Bible and its reception*. Berlin: Walter de Gruyter. vol. 9. 2009-. ISBN 978-3-11-018355-9. s. 2.

⁴³³ „Když se hebrejské kmeny vzdaly svého nomádského způsobu života a usadili se v Palestině mezi agrární komunity, nabylo na důležitosti stanovení jasných hranic k oddělení pozemků patřícím různým kmenům a rodinám uvnitř těchto kmenů. Důležitost takového chování dostatečně demonstruje kniha Jozue (xv.-xxi.), kde jsou pečlivě zaznamenány hranice kmenů a jejich rodin.“] Boundaries. In: *Jewish Encyclopedia* [online].

⁴³⁴ The Garden. In: *Jewish Encyclopedia* [online].

⁴³⁵ Karamu. In: BORGER, Rykle. *Civil, M. (ed.): The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago. Vol. 8 K und 9 L*. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oost, 1975.

⁴³⁶ „Na vinici se neměli vysazovat žádné jiné rostliny (Dt, 22,9)...“] Vinná réva, Vinice. In: DOUGLAS, J. D. *Nový biblický slovník...* s. 1090.

⁴³⁷ „Vino bylo ve starověké Palestině běžným nápojem. K vyhlášeným druhům patřila vína ze starověkého Egypta, Palestiny i Malé Asie. Ocet (zkyslé víno) rozředěný vodou sloužil k osvěžení dělníků na poli (Rt 2,14 KP).“] Potrava. In: DOUGLAS, J. D. *Nový biblický slovník...* s. 804.

⁴³⁸ Primárními potřebami jsou dle Van der Leeuwa potřeby nutriční a sexuální. VAN DER LEEUW, Gerardus, *Fenomenologia della religione...* s. 181.

⁴³⁹ „Ekonomie je sice zdrojem jeho [člověka] bytí, avšak tyto zdroje užívá ve světě jemu vlastním jako *homo socialis*. Je to svět vztahů mezi lidmi v rodině, komunitě a státu, do něhož člověk patří a v němž je mu vytyčován prostor pro jeho bytí a žití.“] TOMEŠ, Igor. *Sociální správa: úvod do teorie a praxe*. Vyd. 2., rozš. a přeprac. Praha: Portál, 2009. ISBN 978-80-7367-483-0. s. 15.

⁴⁴⁰ „K zakládání vinice obvykle patřilo budování teras na svazích a vybírání kamenů. Ty se používaly na stavbu opěrných zídek, které Izraelci v případě dostatečného množství materiálu budovali silnější... vysazoval se živý plot ze zimostrázu...nebo se stavěla nízká zídka, na níž se pokládal suchý ostnatý krkavec toten, který měl odstrašovat zvířata a zloděje.“] Vinná réva, Vinice. In: DOUGLAS, J. D. *Nový biblický slovník...* s. 1090.

tuto konstrukci nahrazovaly stromy fíkovníků, po nichž se mola vinná réva pnout. Na rozdíl od dnešních vinohradů bývala většina vinic bez konstrukce sloužící k úchytu rostlin, takže réva se mohla plazit a rozrůstat po zemi, s tím že jen výhonky s plody, bývaly dodatečně podpírány improvizovanými konstrukcemi.⁴⁴²

Vinná réva jakožto kulturní plodina par excellence, vyžaduje podobně jako většina člověkem dlouhodobě šlechtěných rostlin, téměř kontinuální lidskou péči, jež by facilizovala její růst a zrání plodů. Na velmi častou přítomnost vinařů na vinicích poukazují mimo jiné i chatrče a strážní věže budované v místech, odkud se dal přehlednout cel pozemek vinice. Tato do velké míry improvizovaná „obydlí“ poskytovala vítaný stín k odpočinku a navíc byla místem, ze kterého mohl majitel vinice střežit svoji úrodu.⁴⁴³ Po skončení sezóny bývaly vinice zcela opuštěny a zanechaná rozpadající se improvizovaná přístřeší budila dojem zanedbání a zmaru, jak dokládají některé biblické obrazy.⁴⁴⁴ Byť i pouhá několikaletá absence lidského zásahu do údržby vinice, stačí k tomu, aby vinice zplaněla a následkem toho ztratila značnou část svého plodivého potenciálu.

V Kenaánu bylo vinařství rozvinuté už před příchodem Izraelců do země (Gn 14,18; Nu 13,20.24; Dt 6,10). „Z jedné ugaritcké tabulky, jež zmiňuje „vinici vznešených bohů“ dává usuzovat, že [tato vinice] mohla být Kenaánským předchůdcem zahrady Eden.“⁴⁴⁵ Z Jákobova požehnání (Gn 49,11) lze usuzovat na to, že se vinařství intenzivněji věnoval Juda. V očích kočovníků představovalo založení vinice faktický i symbolický krok znamenající přechod k usazenému způsobu života,⁴⁴⁶ který Bible popisuje jako akt usednutí „pod svou vinnou révou a pod svým fíkovníkem.“⁴⁴⁷ „Mezi starověkými Hebreji symbolizovala vinná réva prosperitu a mír, v konkrétnějším smyslu pak vyvolený lid.“⁴⁴⁸ Nejběžnější termín, kterým Bible označuje víno, zní *jajin* či *šékar*, který bývá překládán jako „opojný nápoj“, žádné z množství synonymních výrazů však v sobě nenesou citové zabarvení, jež by vyjadřovalo pozitivní či negativní vztah mluvčího k vínu. Před zneužíváním „darů“ vína varuje především kniha Přísloví. „Vino může představovat to, co připravil sám Hospodin (Př 9,5) a co nabízí všem lidem, kteří po tom touží (Iz 55,1); na druhé straně, však může symbolizovat omamný vliv babylonské nadvlády, která přináší zkázu (Jr 51,7). Řecký termín *oinos* podobně jako hebrejské výrazy neobsahuje citové zabarvení naznačující vztah mluvčího k tomuto nápoji. Jak v doslovném, tak v metaforickém pojetí, se NZ vyjadřuje o vínu jak

⁴⁴¹ [„Když vyrostly plodonosné větve, zvedly se pomocí podpěr nad zem.“] Vinná réva, Vinice. In: DOUGLAS, J. D. *Nový biblický slovník*... s. 1090.

⁴⁴² Vinice. In: NOVOTNÝ, Adolf. *Biblický slovník*...

⁴⁴³ Vinná réva, Vinice. In: DOUGLAS, J. D. *Nový biblický slovník*... s. 1090.

⁴⁴⁴ Strážní věže hebr. *mispa*, *migdal* a *bahan* se stavěly na vinicích na ochranu před zvěří a zloději, stejně tak tomu bylo i na pastvinách, kde věže měli chránit dobytek. Strážní věže byly přirozenou součástí městského opevnění, v němž bývaly budovány zpravidla v třicetimetových intervalech. Strážce, Strážní věže. In: DOUGLAS, J. D. *Nový biblický slovník*... s. 971.

⁴⁴⁵ KORPEL, Marjo C.A. a MOOR, Johannes C. Adam, Eve and the Devil... s. 3.

⁴⁴⁶ Víno a opojný nápoj. In: DOUGLAS, J. D. *Nový biblický slovník*... s. 1090. Potomci Rekaba měli až do Babylónského exilu žít cíleně kočovným způsobem života. Na znamení úcty ke slovům svého Jonadaba: „Nestavějte si domy, nesejte semeno, nesázejte vinice a nevlastněte je,“ (Jer 35,7). Podle svědectví téže pasáže z knihy proroka Jeremiáše se Rekabejci odmítali vína byť jen napít. Víno a opojný nápoj. In: DOUGLAS, J. D. *Nový biblický slovník*... s. 1091.

⁴⁴⁷ Vinná réva, Vinice. In: DOUGLAS, J. D. *Nový biblický slovník*... s. 1090.

⁴⁴⁸ Vinná réva, Vinice. In: DOUGLAS, J. D. *Nový biblický slovník*... s. 1091.

v pozitivním, tak v negativním smyslu. Dokonce Ježíšových pět podobenství se týká vinné révy a věcí s ní spojených. Zdá se, že Ježíš v porovnání např. s Janem Křtitelem daru vína hojně užíval, neboť sám sebe měl připodobnit k vinnému kmeni (J 15,1) a s plodem révy ztotožnit svoji krev během své poslední Pesachové hostiny.

Častá společná frekvence výskytu slov vinice a fíkovník v Bibli, nasvědčuje tomu, že fíkovníky byly pěstovány v těsné blízkosti vinic, ne-li přímo v nich samotných. Tanach se zmiňuje o dvou druzích fíkovníku, a to o morušovníku (*šigma*) a běžném fíkovníku (*te'ena*). Běžný fíkovník rodil dvakrát ročně (v létě) plody, jež mohly být pojídány čerstvé, sušené či rozmačkané v koláči. Fíky měly být v Palestině důležitým zdrojem potravy. Morušovník býval pěstován pro svůj rychlý růst na dřevo, jež se hodilo na stavbu menších dřevěných konstrukcí. V prorockých knihách Tanachu je zničení fíkovníku spojováno s blížícím se soudem a Božím hněvem. Obraz rozkvetlého fíkovníku má být zase znamením rozkvětu národa. V rabínském judaismu je fíkovník symbolickým reprezentantem Tóry či lidu Izraele.⁴⁴⁹

V komparaci se zahradou vyniká vinice geometrickou strukturou vinohradu, monokulturní výsadbou (s výjimkou fíkovníku) a vysokou mírou náročnosti vyžadující po vinaři vysokou míru specializace.⁴⁵⁰ Práce na vinici byla v porovnání se zahradou prací o poznání tvrdší a náročnější. Tento fakt odráží i skutečnost „že vinaři, kteří se o ni (vinici) starali, zřejmě patřili k chudším vrstvám (Iz 61,5).“⁴⁵¹ Stejně tak jako zahrada, tak i vinice vyžaduje kvalitní půdu zbavenou kamení, jež je proti škodné zvěři obehnaná zídou.⁴⁵² Právě přítomnost hrazení a kvalita půdy činí fenomén „vinice“ strukturně příbuzný s fenoménem zahrady.

5.13.1 Postava vinaře

Postava vinaře se v Tanachu v mnohém překrývá s postavou zahradníka. Tak jako zahradník, tak i vinař je původcem a udržovatelem vinice, kontrast mezi zahradníkem a vinařem spočívá v charakteru jejich práce. Na rozdíl od zahradničení jakožto činnosti, je práce na vinici mnohem více podobná práci na poli svými negativními dopady na člověka. Zdá se, že existuje zřetelná souvztažnost mezi mechanickou monotónní prací na poli nebo na vinici a mírou následné fyzické i duševní únavy. Prostředí vinice navíc vinaři neposkytuje tolik důležitý „živý“ stín, v němž by se mohl člověk mezi prací osvěžit, tak jak je tomu v zahradě. Je-li práce v zahradě svým způsobem tvorbou při níž se odráží zahradníková kreativita, pak pracovní náplň vinaře je opačného charakteru, neboť vyžaduje opakování, někdy velmi specifických a přesně stanovených postupů, které se praxí osvědčili. Monotónnost práce na

⁴⁴⁹ KLAUCK, Hans-Josef. *Encyclopedia of the Bible and its reception*. Berlin: Walter de Gruyter, vol. 9. 2009-. ISBN 978-3-11-018355-9. s. 15-17.

⁴⁵⁰ Příbuznost vinohradnictví a zahradnictví je i dnes dobře patrná např. v obsahu oboru zahradnictví a vinařství Mendelovi university v Brně, kde oba obory spojuje široká paleta vyučovaných základních předmětů. Potřeba vysoké míry specializace v oboru vinohradnictví, však neumožňuje učinit z vinohradnictví podobor obecněji a široce pojatého zahradnictví. Charakteristiky studijních oborů vinohradnictví a zahradnictví. Viz informace o studijních programech. *Mendelova univerzita v Brně* [online]. © 2016 [cit. 25.6.2016]. Dostupné z: <http://zf.mendelu.cz/24886-studijni-programy>.

⁴⁵¹ Vinná réva, Vinice. In: DOUGLAS, J. D. *Nový biblický slovník*... s. 1090.

⁴⁵² Vinice. In: NOVOTNÝ, Adolf. *Biblický slovník*...

vinici je zapříčiněna předně jejím monokulturním charakterem. Tento dokonce i v Zákonech zmíněný důraz na monokulturnost vinice, snad vedl Izraelce k představě, v níž sebe jako etnikum ztotožnili s vinou révou rostoucí na vinici v péči vinaře-Hospodina. Vinná réva jakožto kulturní plodina by bez lidského šlechtitelské úsilí, zůstávala nadále jen jednou z mnoha rostlin, z nichž pro člověka neplyne žádný konkrétní užitek. Vezmeme-li v potaz to co bylo právě zmíněno, pak obrazná náboženská sebeidentifikace s vinnou révou nabyde mnohem konkrétnějších významů. K sémantické výpovědi tohoto obrazu patří především přesvědčení, že Izrael se cítil být dlouhodobě předmětem Hospodinovy intenzivní a velmi úzce profilované péče. Zmíněné Boží úsilí v podobě „šlechtění“, dalo vzniknout z plané révy ušlechtilé révě.⁴⁵³ Uvnitř této obrazné náboženské metafor, jsou dějiny Izraele vnímány jako zdoluhavý a náročný proces zušlechťování národa, na jehož konci očekává vinař bohatou sklizeň, jež by mu kompenzovala vynaložené úsilí.⁴⁵⁴ Révu je třeba během procesu jejího růstu pečlivě udržovat prořezáváním odplozeného dřeva a přebytečných výhonů.⁴⁵⁵ Tento proces kultivace se do lidské roviny promítá jako Hospodinovo vědomé nepřátelství vůči Izraeli.⁴⁵⁶ Nahlédneme-li však na problematiku zmíněnou optikou Hospodina-vinaře, pak tyto akty nepřátelství nejsou ničím jiným, než střizlivým řezem vinaře, jenž takto činí s ohledem na celek, jímž je přežití a kvalita révy.⁴⁵⁷ Oheň v lidské percepci nástroj Božího soudu, je pak v perspektivě vinaře nástrojem neutrálního charakteru,⁴⁵⁸ jenž slouží k zbavení se odřezaných planých a neplodných ratolestí.⁴⁵⁹ Jen díky této Hospodinově vinařské činnosti může vinice dále prosperovat a plodit. Rozdíl mezi postavou zahradníka a vinaře spočívá pouze v charakteru jejich činností. Náplní zahradníkovi práce není šlechtitelské úsilí, jelikož pro rostliny sázené do zahrady, implicitně platí předpoklad, že jejich kvalita je taková, že žádný další zušlechťovací proces nevyžaduje. Hospodin v roli zahradníka je tím, kdo zahradu (pouze) udržuje a střeží. Opačně je tomu u role vinaře, kdy Hospodin usiluje o zušlechtění

⁴⁵³ „... vinice nese znak trvalosti a příslibu budoucího rozvoje.“] DEJMALOVÁ, Kateřina. Vinice nebo zahrada. In: Sborník k sedmdesátinám Milana Balabána. Praha: Onyx, 1999. ISBN 80-85228-55-6. s. 29.

⁴⁵⁴ Podobná očekávání má i Hospodin jakožto vinař od své vinice-Izraele. [„Co se mělo pro mou vinici ještě udělat a já pro ni neudělal? Když jsem očekával, že vydá hrozny, jak to, že vydala odporná pláňata?“] Iz 5,4.

⁴⁵⁵ Na povinnost prořezávat vlastněnou vinici poukazuje i jeden z „příkazů“ knihy Leviticus. [„Šest let budeš osívat své pole, šest let budeš prořezávat svou vinici a shromažďovat z ní úrodu, ale sedmého roku bude mít země *rok* odpočinutí, odpočinutí Hospodinovo. Nebudeš osívat své pole, ani prořezávat svou vinici.“] Leviticus 25,3-4.

⁴⁵⁶ Srov. např. Hospodinovo vyhrožování Jeruzalému [„Obrátím tě v trosky a budeš potupou mezi pronárody, které jsou kolem tebe, před očima každého, kdo půjde kolem. Budeš pronárodům, jež jsou kolem tebe, *předmětem* tupení a hanobení, trestu a údesu, až budu nad tebou konat soudy v hněvu, v rozhořčení a rozhořčeným trestáním. Já Hospodin jsem promluvil.“] Ez 4,14-15.

⁴⁵⁷ Tak jsou například hvězdopurci astrologové a ti jež se oddávají magii označeni za slámu, která je metaforou jejich (náboženské) neplodnosti a jejímž jediným osudem je spálení ohněm. [„Hle- jsou pouhá sláma, spálí je oheň. Ti nevysvobodí z moci plamene, ani svůj vlastní život.“] Iz 47-14.

⁴⁵⁸ [„Bože zástupů, navrať se, shlédni z nebe, popať, ujmí se té révy, kmene který tvá pravice zasadila, letorostu, jež sis vypěstoval. Spálena je ohněm, porubána, zachmuřil jsi tvář a hynou.“] Ž 80,15-17.

⁴⁵⁹ O „ořezání“ Izraele prostřednictvím prohrané bitvy mluví 2 Kr. 10,32. [„V těch dnech začal Hospodin Izraele oklešťovat [Bible 21. Překládá právě tento termín jako „ořezávat“]. Rozbor hebr. slovesa *qatsah* dává za pravdu spíše překladu Bible 21, neboť významem slovesa *qatsah* je „odříznout něco (směrem pryč)“. Srov. [„Chazael jej porazil na celém izraelském pomezí.“] Příčinu tohoto Hospodinova rozhodnutí lze spatřovat v králově nevěrnosti vůči Hospodinu, prohraná bitva pak může plnit funkci působící ořezání nevěrných = neplodných ratolestí, v podobě Jehúova vojska.

jedno vybraného vyvoleného národa, tak jako v případě šlechtění rostlin, jde i v tomto případě o pozměnění vnitřních kvalit opečovávaného subjektu (snad není příliš odvážné tvrdit, že pomocí šlechtění se vinař pokouší z daného stvořit něco nového a lepšího z toho předcházejícího). Proces zušlechťování má mít své vyústění v dosažení takové kvality rostliny, aby nadále, již další náročná zušlechťovací činnost nebyla zapotřebí, a na její místo mohla nastoupit méně náročná činnost zahradnická.

5.13.1 Město

Až do novověku bylo pro město typické ohrazení, které jeho obyvatele chránilo před vnějším nebezpečím.⁴⁶⁰ Ostatně už nejstarší doposud známé město světa Jericho bylo obdařeno fortifikací, jejíž pozůstatky jsou dodnes patrné.⁴⁶¹ Velikost vnitřního prostoru města je jednou provždy pevně definována délkou hradeb, což vedlo k tendenci městského urbanismu stavět v porovnání s venkovem, menší a vyšší stavby.⁴⁶² Bezpečí prostoru uvnitř hradeb bylo natolik ceněno, že prostor uvnitř byl rezervován ryze pro člověka a jeho prostorově nenáročný majetek.⁴⁶³ To znamená, že činnosti jako práce na poli, chov dobytka i zakládání zahrad se muselo odehrávat mimo vlastní prostor města.⁴⁶⁴ Podobně jako zahrada, ale v mnohem větší míře svědčí město o všudypřítomné lidské ruce, která ho utváří. Je-li podoba zahrady podmíněna reliéfem terénu a potřebami pěstovaných plodin, pak město vzniká a roste nehledě na okolní přírodní omezení.⁴⁶⁵ Případné terénní překážky v podobě skal či kopců, lidský duch umě zapracovává nebo dokonce odstraňuje z urbanistického plánu města. Členění vnitřního prostoru města odráží potřeby jeho obyvatel. Teoreticky by struktura města mohla být zcela libovolná, prakticky se však v městské kompozici uplatňuje několik osvědčených urbanistických vzorů, jejichž funkčnost byla prověřena mnohdy až tisíciletou tradicí. Město je díky svým hradbám typickým příkladem „ohrazeného“ prostoru, což ho nesporně činí strukturně příbuzným fenoménem fenoménu zahrady

Věra Tydlitátová ve své monografii „Symbolika hradeb a bran v hebrejské bibli“, hned na úvod vysvětluje, že město je definováno (alespoň formálně) přítomností hradeb, věží a bran.⁴⁶⁶ Ostatně takto, skrze výčet fortifikačních prvků, bývá město definováno v Tanachu.⁴⁶⁷

⁴⁶⁰ [„Život je sice převážně určován zemědělstvím, lidé však bydlí především v obydlích městech, která poskytují ochranu proti přepadům a proti dravým zvířatům.“] RENDTORFF, Rolf. *Hebrejská bible a dějiny...* s. 114.

⁴⁶¹ BÍČ, Miloš. *Stopami dávných věků. Mezi Nílem a Tigridem*. Praha: Vyšehrad, 1979. s. 35.

⁴⁶² Městské hradby byly až na výjimky z většiny evropských měst odstraněny v průběhu novověku, kdy pozbyly svého výsadního obraného významu. Navíc rychlý nárůst městského obyvatelstva, počínaje tzv. průmyslovou revolucí, kladl narůstající nárok na městskou zástavbu, již už tehdy „nefunkční“ hradby stály v cestě a navíc skýtaly bohatý zdroj stavebního materiálu.

⁴⁶³ [Protože se města staví velmi těsná a sotva jsou v nich ulice v pravém smyslu slova, natožpak větší prostranství...“] RENDTORFF, Rolf. *Hebrejská bible a dějiny...* s. 114.

⁴⁶⁴ Omezený prostor uvnitř měst vedl k tomu, že pro práci (v zemědělství) měla být vyhrazena jejich „předměstí.“ Srov. Město. In: DOUGLAS, J. D. *Nový biblický slovník...* s. 610.

⁴⁶⁵ [„Prostor za hradbami byl obvykle pečlivě srovnán se zemí a kolem celého města tamtudy většinou vedla cesta.“] Město. In: DOUGLAS, J. D. *Nový biblický slovník...* s. 611.

⁴⁶⁶ Jako „ohrazené místní obce“ popisuje starověká Izraelská města i Rolf Rendtorff. RENDTORFF, Rolf. *Hebrejská bible a dějiny...* ISBN 978-80-7429-541-6. s. 114.

⁴⁶⁷ TYDLITÁTOVÁ, Věra. *Symbolika hradeb a bran v hebrejské bibli*. Praha: Triton, 2010. ISBN 978-80-7387-305-9. s. 18 [„ne každý sídlištní komplex v oblasti Předního východu, jakkoli rozsáhlý, nazýváme městem,

Autorka se dále domnívá, že hradby města spíše představovaly pokus sociální jednotky o zabezpečení svého bydliště, než snahu ohraničit jeho hranice.⁴⁶⁸ Z funkcionalistické perspektivy je Tydlitátové postřeh správný, avšak z fenomenologického hlediska nelze „limitní“ charakter hradeb upozadit.⁴⁶⁹ V souladu s naším fenomenologickým postřehem má Tydlitátová za to, že město není nikterak přirozeným jevem, neboť jeho vzniku „předcházelo dlouhé období rozvoje zemědělství a vesnických sídel založených na chovu domestikovaných zvířat a produkci obilí.“⁴⁷⁰ Ze sociologického hlediska přinesl vznik města novou formu společenské organizace, vyvážanou z tradičních systémů pokrevního příbuzenství. Ve městě poprvé vznikají společenské třídy se svoji náboženskou, politickou a vojenskou elitou.⁴⁷¹ Podoba starověkého města na Blízkém východě měla svým urbanizačním rozvrhem a architekturou kopírovat „řád nebes,“ město ve spojení s tehdejšími náboženskými koncepcemi „je buď vnímáno jako přímo svaté, nebo alespoň tvoří předpolí svatyně.“⁴⁷² Město nejen že bývalo zasvěceno některému z bohů, ale v určitém smyslu dokonce tvořilo jeho pozemský příbytek.⁴⁷³

„Jinými slovy: již pro Sumer nebyly hradby pouze hradbami a brány *pouze* hradbami, ono *pouze* míním v profánním smyslu, tedy v tom smyslu, v němž se nejčastěji pohybuje současný člověk.“⁴⁷⁴ Hradba, jakožto primární fenomén města, nedefinuje město pouze v rovině faktické, ale z perspektivy člověka v mnohem důležitější rovině sémiotické. Pro náboženské myšlení vyjadřující se v symbolice kultů a rituálů, hrála materie městské hradby důležitý prvek umožňující člověku reprezentovat abstraktní náboženské významy, jež si člověk spojoval s její „podstatou.“⁴⁷⁵

pokud postrádá hradby“] TYDLITÁTOVÁ, Věra. *Symbolika hradeb a bran...* s. 15. [„V průběhu většiny biblických období byly pojmy „město“ a „pevnost“ (*mibšár, et al.*) v Palestině prakticky synonymní... Zpráva o obnově Jeruzaléma za Nehemjáše ukazuje na to, že teprve hradby tvořily město.“] DOUGLAS, J. D. *Nový biblický slovník...* s. 703.

⁴⁶⁸ TYDLITÁTOVÁ, Věra. *Symbolika hradeb a bran...* s. 20.

⁴⁶⁹ Tvzení Tydlitátové potvrzuje Van der Leeuw svým popisem svatého místa, jímž nemusí být pouze svatyně, či domov, ale také kolonie nebo město. [Lidská kolonie se vyděluje z okolního prostoru, obhospodařovaná země se liší od lesa a houštin: prostor obklopený zdí má tentýž význam co dveře od domova, odděluje bezpečný prostor, vyhrazený pro lidský život od podezřelého okolí, které oplývá démonickými silami.“] VAN DER LEEUW, *Fenomenologia della religione*, s. 313.

⁴⁷⁰ TYDLITÁTOVÁ, Věra. *Symbolika hradeb a bran...* s. 22.

⁴⁷¹ Archeolog Gordon Chiled nazývá zmíněný společenský posun tzv. „městskou revolucí.“ Tato revoluce má údajně stát v pozadí rozmachu řemesel, obchodu, právního vědomí i objevu písma, užitého umění. *Ibid.* s. 22. [„Město představuje nejdůležitější základnu života společenství v právním, politickém i společenském ohledu.“] RENDTORFF, Rolf. *Hebrejská bible a dějiny...* s. 114. Detailní popis města ze sociologického hlediska podává biblická encyklopedie. KLAUCK, Hans-Josef. *Encyclopedia of the Bible and its reception*. Berlin: Walter de Gruyter, 2009-. ISBN 978-3-11-018373-3 (vol. 5). s. 361.

⁴⁷² TYDLITÁTOVÁ, Věra. *Symbolika hradeb a bran...* s. 25.

⁴⁷³ *Ibid.* s. 25.

⁴⁷⁴ *Ibid.* s. 11.

⁴⁷⁵ Abstraktními náboženskými významy míním obsah náboženských představ, které se svým vztahem k neuchopitelnému transcendentu vymykají možnostem srozumitelného sdělení běžného (nenáboženského) jazyka. V oblasti běžné mluvy a její sémantičnosti se většina náboženských výpovědí jeví jako non-sense, či slovy raného Wittgensteina jako „nemoc“ jazyka, kterou je třeba pomocí logicky z jazyka odstranit. MURÍN, Jozef. E. *Otázka po nezmyslnom: Wittgensteinova kritika náboženského jazyka* [online]. E-LOGOS, 2006 [cit. 2016-06-05]. ISSN 1211-0442. Dostupné z: <http://nb.vse.cz/kfil/elogos/student/murin3.pdf>. s. 1.

V Tanachu se slovo *ir* značící rozmanité druhy sídlišť (především měst obehnaných hradbou) vyskytuje 1090x.⁴⁷⁶ Oppenheimova definice slova *ir* rezonuje s naším fenomenologickým popisem: „[Ir značí] stálé sídlo, které je znepřístupněno pro atentátníky hradbou nebo jiným obranným dílem. Toto užití pojmu město nerozlišuje podle velikosti, ale zahrnuje v sobě jednoduchou zpevněnou hradbu, jež poskytuje útočiště pro zemědělské obyvatelstvo v časech nouze, stejně jako větší město s propracovaným opevněním.“⁴⁷⁷ Jiným označením pro město bylo slovo *qirja* či *qeret*. Termín *haser* je naopak termínem vlastním pro otevřené vesnice, které vznikaly v sousedství měst, ta byla i jím v případě ohrožení útočištěm. V době příchodu Izraelců do Kenaánu byla mnohá z těchto měst důkladně opevněna.⁴⁷⁸ LXX překládá hebrejské *ir* jako *polis*, toto označení je však oproti původnímu významu politicky zabarveno.⁴⁷⁹

V komparaci s polem a městem zaujímá zahrada prostředkující pozici. Pakliže je město místem svrchované lidské vlády, v tom smyslu, že se jedná o umělý kulturní jev povstávající a udržující se zcela a výlučně společným úsilím lidského společenství. Hans Jonas ostatně spatřuje v městu binární opozici k přírodě, podle jeho pojetí se člověk skrze své technologie zmocnil přírody, která v dnešních dnech rychle ustupuje rozšiřujícím se městům.⁴⁸⁰ Podobně jako město je pole místem, jež sice vzniká z iniciativy člověka (zoráním, osetím půdy nebo i vykopáním zavodňovacích kanálů), ale na rozdíl od města není pole třeba dále člověkem udržovat, neboť „plodivé“ síly půdy jsou na člověku nezávislé.⁴⁸¹ Zahrada či vinice však vyžadují na člověku kontinuální péči, která zkulturuje „plodivé“ síly přírody do požadovaných forem. Zahrada je místem, na němž se setkávají síly člověka se silami přírody. Na rozdíl například od namáhavé práce na poli, v případě zahrady, nekladou síly člověka přírodě odpor, ale navazují na ně v aktu zušlechťování, jedná se tedy o jakousi podobu synergie sil člověka a přírody.

5.13.1 Chrám

Z hlediska této práce by bylo chybou zcela vynechat „fenomén“ chrámu pro jeho charakteristiku, jakožto posvátného prostoru. Chrám starobabylónsky označovaný jako

⁴⁷⁶ „Abychom byli přesní, město chráněné pevnými hradbami se nazývalo *ir misbar* = opevněné město.“] Město. In: DOUGLAS, J. D. *Nový biblický slovník*... ISBN 978-80-7255-193-4. s. 610. Plurál pro slovo město má podobu *arim* a vychází z jiného slovního kořene, jehož singulární formu Tanach samostatně neužívá. TYDLITÁTOVÁ, Věra. *Symbolika hradeb a bran*... s. 17.

⁴⁷⁷ OPPENHEIM, A. L. *Ancient Mesopotamia*. University of Chicago Press, Chicago, 1961. s. 115. Cit. In: TYDLITÁTOVÁ, Věra. *Symbolika hradeb a bran*... s. 18.

⁴⁷⁸ Město. In: DOUGLAS, J. D. *Nový biblický slovník*... s. 610-611.

⁴⁷⁹ Město. In: DOUGLAS, J. D. *Nový biblický slovník*... s. 611.

⁴⁸⁰ JONAS, Hans. *Princip odpovědnosti: pokus o etiku pro technologickou civilizaci*. Praha: OIKOYMENH, 1997. Oikúmené. ISBN 80-86005-06-2. 318 s.

⁴⁸¹ Přirozené, že konstatace platí vyjma podoby tzv. intenzivního zemědělství, k jehož největšímu rozmachu došlo až v průběhu 20. století. „Stejně i zemědělství, kde přece nezáleží úspěch na dobré vůli a pili člověka.“] BÍČ, Miloš. *Ze světa Starého zákona I*. s. 143.

sijanu,⁴⁸² hebr. *heykal*.⁴⁸³ Na rozdíl od města či zahrady, nesplňuje kategorie „chrámu“ podmínku univerzálního rozšíření jevu, s nimiž tato práce primárně pracuje.⁴⁸⁴ Absence univerzality jevu, činí případnou fenomenologickou výpověď nesmyslnou, jelikož pro dnešního člověka je jev, Prvního i Druhého Chrámu jevem nepřístupným jeho vlastní zkušenosti.⁴⁸⁵ Nicméně dopustíme-li se jisté abstrakce, pak lze na místě historicky podmíněné jevové formy jakou byl Jeruzalémský Chrám, popsat jeho fenomenologickou podstatu, skrze univerzální kategorii „posvátného prostoru“, do níž spadají veškerá kultická místa. Cenou za tuto abstrakci je neschopnost zohlednit, v takto podaném fenomenologickém popisu jevová specifika daného fenoménu. Případný pokus o rekonstrukci fenomenologické podstaty jeruzalémského chrámu, by sám o sobě vyžadoval řadu studií, na jejichž konci by pravděpodobně stály jen pouhé nejisté hypotézy. Z toho důvodů se tato práce pragmaticky omezuje pouze na případný výskyt zkoumaného jevu „ohrady“, v souvislosti s posvátným prostorem.

Posvátný prostor je místem, na němž člověk či větší skupina lidí zakusila, nebo pravidelně zakouší působení „moci“, jež člověka přesahuje a jejímž působením se člověk cítí determinovaný.⁴⁸⁶ Takovéto místo v němž došlo k působení „moci“, bývá pro svoji výjimečnost, „vysokého napětí svatého“,⁴⁸⁷ odlišeno od svého okolí. Odlišnost posvátného prostoru může být dána ryze naturálně, například v podobě jeskyně, opuštěného stromu v stepi, či tyčící se hory v rovinaté oblasti.⁴⁸⁸ Navzdory své případné přirozené odlišnosti, má člověk tendenci tato posvátná místa signifikantně odlišit od svého okolí, a to nejčastěji jakousi kulturní činností,⁴⁸⁹ jež může spočívat i v tak elementární podobě, jako je nakupení kamenů na hromadu. „Na svatých místech vznikají brzo chrámy, svatyně „rukou učiněné. Začíná to už ohrazením pozemku kameny, které znamenalo azyl.“⁴⁹⁰ Tendence, která lidi k tomuto počínání vede, pramení ve snaze komunikovat posvátnost místa všem lidem v okolí i případně jen procházejícím poutníky. Nedbalé narušení posvátného prostoru, například vstoupením, může být pro narušitele fatální následky. Podobně i třeba případným opomenutím vzdání úcty „moci“, jež v dané oblasti působí, člověk na sebe může přivolat její negativní projevy.

⁴⁸² Sijanu. In: BRINKMAN, John A. *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago. Volume 15.* S. Chicago: The Oriental Institute - J. J. Augustin Verlagsbuchhandlung, 1984. ISBN 0-918986-40-0.

⁴⁸³ Výraz *heykal* označoval: palác, chrám, loď svatyně a samotnou svatyni. Tímto výrazem taktéž pojmenovává Ezechiél chrám ze svého vidění. *HEYKAL*. In: 2 Ch 3,17. WTT. [electronic edition; BibleWorks 5.0]. Pro Chrám se velice často, jako např. v 1 Kr. užívá výrazu *bayith* označující dům, domov a obydlí. *BAYITH*. In: Ki 8,17. WTT. [electronic edition; BibleWorks 5.0].

⁴⁸⁴ Ačkoli ve velké většině náboženských tradic se setkáváme s institucí chrámu, tak existence chrámu není pro náboženství pravidlem. Například většina tzv. domorodých náboženství se bez chrámu obejde. Ostatně i náboženství pohanských národů vyskytujících se svého času na našem území, se obešlo bez chrámu, pokud tedy nechceme různá božiště a kultovní místa interpretovat jako chrámy.

⁴⁸⁵ Alespoň mě osobně není známo, že by se dnes bylo možné, kdekoliv na světě setkat s chrámovou kultickou praxí připomínající praxi starověkého Jeruzalémského Chrámu.

⁴⁸⁶ [„Svaté místo je tam, kde se svatý děj buď pravidelně, nebo příležitostně opakuje.“] HELLER, Jan, MRÁZEK, Milan, *Nástin religionistiky*. s. 233.

⁴⁸⁷ HELLER, Jan, MRÁZEK, Milan, *Nástin religionistiky*. s. 232.

⁴⁸⁸ [„Poloha svatého místa nebyla nikdy náhodná; jednoduše poručit nemohl ani král.“] *Ibid.* 233.

⁴⁸⁹ [„Většinou však svatá místa člověk nějakým způsobem vytváří.“] *Ibid.* 233.

⁴⁹⁰ HELLER, Jan, MRÁZEK, Milan, *Nástin religionistiky*. s. 233.

Posvátný prostor z toho důvodu bývá člověkem nějakým způsobem odlišen, aby se podobným nežádoucím projevům „moci“ zabránilo.⁴⁹¹ „Protože „sláva“ Boží byla natolik mocná, než aby jí mohla většina lidí unést přímo, bylo zapotřebí zdí, které by oddělily „svato“ od profána. V SZ existovalo silné povědomí o tom, že vystavení se Boží blízkosti příliš z blízka, může být riskantní (Gen 32:33, například). Takto Izraelci prožívali „Bázeň Boží.“ Ano, Bůh přinášel požehnání, ale ve stovkách textů, byl také tím, který přinášel zlo (soudu).“⁴⁹²

V dějinách náboženství univerzálně se vyskytující posvátný prostor je neodmyslitelně spjat se systémem příkazů a zákazů, které v něm regulují lidské konání, tento systém bývá v religionistice zužován do poněkud problematického termínu „tabu.“ Posvátný prostor je charakteristický, jak už ostatně z jeho názvu napovídá, svojí sakrálností, která se vymezuje vůči svému tzv. profánnímu okolí.⁴⁹³ Vstup a pobývání v posvátném prostoru bývá náležitě regulováno. Ve většině náboženských tradic je tento prostor vyhraněn specifické vrstě tzv. náboženských profesionálů (nejčastěji v podobě kněží), jež jsou pečlivě obeznámeni s metodami, které kvalifikují jejich vstup a pobyt a výstup z tohoto prostoru.⁴⁹⁴

Fenomenologické prozkoumání posvátného prostoru odhalilo přítomnost fenoménu „ohrady,“ jež i v tomto případě formativně spoluutváří zkoumaný fenomén. Role ohrady je formativní pro fenomén posvátného prostoru, hned v několika ohledech. Za prvé viditelně odděluje posvátný prostor od jeho okolí, čímž fenomén obdařuje dobře patrným gestalem. Za druhé hraje fenomén ohrady důležitou liminární roli z hlediska lidského pobývání v posvátném prostoru. Závěrem lze tedy tvrdit, že posvátný prostor, potažmo chrám vykazuje patrnou strukturní příbuznost s fenoménem zahrady. Tento fenomenologický postřeh lze navíc podpořit tvrzením Tydlitátové, dle něhož jsou hradby města a město samotné vnějším předpolím posvátného prostoru nacházejícím se zpravidla v jeho středu v podobě chrámu.⁴⁹⁵ Sémantická analýza hebrejského pojmu *hekhal*, kterým se společně s pojmem *beth* označuje chrám, potvrzuje, že jeho denotací je nejběžněji „veliká veřejná budova, často se nacházející na vyvýšeném prominentním místě osídlení... Větší chrámy se většinou nacházejí na prominentním místě a mohou být umístěny uvnitř [městského] hrzení.“⁴⁹⁶ Předložená kompozice městského prostoru platila přinejmenším pro asyrské město Dúr Šarrukín, jehož stavbou Sargon II. Roku 706 př. n. l. Nejprestižnější stavby jako královský palác, chrám a zikkurat jsou opatřeny vlastní hradbou, která z nich činí samostatné uzavřené jednotky v samotném městském prostoru obehnaném hradbou. Tydlitátová upozorňuje z pohledu této

⁴⁹¹ Biblický příběh o Jákobovu snu v Bét-elu, velmi živě ličí Jákobovo zděšení z toho, že se nevědomě ocitl na posvátném místě. „Tu procitl Jákob ze sna a zvolal: „Jistě je na tomto místě Hospodin, a já jsem to nevěděl! Bá! se a řekl: „Jakou bázeň vzbuzuje toto místo!...“ (Gn 28,16-17). Jákob hned na to posvátné místo odlišuje od jeho okolí vztyčením kamene, na kterém spal. „Za časného jitra vzal Jákob kámen, který měl v hlavách, a postavil jej jako posvátný sloup; svrchu jej polil olejem.“ (Gn 28,18)

⁴⁹² Temples, semitic. In: SAKENFELD, Katharine Doob. *The new interpreter's dictionary of the Bible*. Volume 5, S-Z. Nashville: Abingdon, 2009. s. 511.

⁴⁹³ Většinou lze posvátný prostor rozdělovat na několik stupňů svatosti. Např. posvátno, svato a přesvato. Srov. HELLER, Jan, MRÁZEK, Milan, *Nástin religionistiky*. s. 234.

⁴⁹⁴ Názorným příkladem jsou nejruznější restriktivní příkazy pro kněze v knize Leviticus, které jsou spojené především se vstupem, pobýváním a odchodem z posvátného místa (Stanu shledávání).

⁴⁹⁵ TYDLITÁTOVÁ, Věra. *Symbolika hradeb a bran...* s. 25

⁴⁹⁶ Temples, semitic. In: SAKENFELD, Katharine Doob. *The new interpreter's dictionary of the Bible*. Volume 5, S-Z. Nashville: Abingdon, 2009. s. 510.

práce na zvláště významný postřeh v podobě důkazu, že hradby města společně s hradbami svatyně a paláce byly budovány hned v počátečních fázích výstavby města.⁴⁹⁷

5.14 Poušť

Pokud bychom usilovali o nalezení fenomenologické opozice fenoménu ohrady, pak by bylo zapotřebí najít takový fenomén, který by nejen nutně musel postrádat zřetelně ohraničený tvar (gestalt), ale dokonce by tento jeho tvar musel podléhat ustavičné proměně. Jedním z mála takovýchto přirozeně se vyskytujících fenoménů, je právě fenomén pouště, který lze podle mého mínění zcela bez rozpaků definovat jako jev stojící v protikladu nejen vůči fenoménu zahrady, ale i všech dalších jevů subsumovaných ve fenoménu ohrady.

Prostor, který nazýváme pouští postrádá jasné ohraničení, a tudíž má velice neurčitý gestalt.⁴⁹⁸ Úplná nebo téměř úplná absence vegetace a jakýchkoli dalších přirozených či umělých objektů na poušti neposkytuje lidskému oku žádný „záchytný bod“ k němuž by se mohlo upnout. Všudypřítomný písek či kamení udává krajíně výrazné horizontální uspořádání, tuto horizontalitu prostoru narušuje pouze člověk svojí vertikální pozicí, z čehož v emoční vrstvě vzniká dojem opuštěnosti a samoty v bezbřehém amorfním prostoru, kterým poušť de facto je. Nejen častá očividná absence vegetace ale i ze zkušenosti plynoucí poznání, že v pouštních podmínkách nelze provozovat zemědělství, činí poušť v percepci člověka zemědělské kultury synonymem neobyvatelného místa nehostinného k životu. Příčiny nehostinnosti pouště jsou nasnadě. Hlavní očividnou příčinou je nedostatek vody, jež by umožňovala semenům alespoň vzklíčit. Na nepřítomnost vody tentokrát však v plynném skupenství je částečně navázán i fenomén stínu, jehož absence především v podobě „živého“ stínu stromů, neumožňuje člověka ani flóru chránit před zničujícími účinky kontinuálního slunečního záření (jež se projevuje především velmi rychlým výparem vody). Naopak přítomnost větru, jenž zpravidla v pouštních oblastech nabývá na intenzitě, bývá pro oblasti v sousedství pouště hrozbou ohrožujících jejich samotnou existenci. Vítr unášející zrnka písku způsobuje jev zvaný desertifikace, který se projevuje rozšiřováním pouště do sousedních oblastí.

Biblický slovník koriguje naši fenomenologickou analýzu skrze sémantiku hebrejského slova *midbar* a řeckého *erémos*, které neoznačuje pouze ryze pouštní krajinu, ale i oblasti travnatých pastvin, na nichž se mohou pást ovce. Námi fenomenologicky popsaná poušť spíše odpovídá hebrejskému pojmu *sijja*, který označuje suchou zemi, nebo *‘rábá* značící neplodnou pustinu. Podobně i v řecké *erémos* je spíše krajinou opuštěnou bez lidské přítomnosti. Do takové krajiny se utíkal před zástupy Ježíš a ti, kteří se chtěli po určitý čas oddávat modlitbám.⁴⁹⁹

Nejen fenomenologicky, ale i v rámci lingvistických binárních opozic reprezentuje poušť opak úrodných míst, jakými jsou například zahrady.⁵⁰⁰ V rámci biblických spisů

⁴⁹⁷ TYDLITÁTOVÁ, Věra. *Symbolika hradeb a bran...* s. 23.

⁴⁹⁸ [„Snad hlavní podstatou, kterou musíme vzít v potaz je amorfnost, nestrukturovanost a implicitně chaotická příroda pouštního prostředí.“] WYATT, Nick. *Myths of power...* s. 75.

⁴⁹⁹ Poušť. In: NOVOTNÝ, Adolf. *Biblický slovník...*

⁵⁰⁰ Van Der Leeuw klade důraz na to, abychom binární opozice nevnímali v příliš úzkém smyslu, podle jeho mínění protiklad mezi plodností a neplodností nespočívá v potenciální (moci) či impotenci jevu, neboť každý jev má svojí potencialitu, ve smyslu síly/moci, jež může být za určitých podmínek aktivována. Zdá se, že výše

vystupuje poušť v roli nepřítele života především v jazykových obrazech prorocké literatury.⁵⁰¹ Jinak je tomu ovšem v Tóře, kde je poušť místem, v němž se Izraeli zjevuje Boží péče o svůj lid. Čistě z perspektivy pěti Mojžíšových knih se Jahve jeví jako Bůh, který provádí svůj lid pouští, aby demonstroval svoji sílu udržovat svůj lid na životě i v takto nehostinném prostředí. Pokud bychom výskyt slova „poušť“ v Pentateuchu interpretovali bez zřetele k narativní logice zápletky, v níž má být poušť pouze cestou do země zaslíbené,⁵⁰² pak by se mohlo zdát, že Jahve je Bohem, který umožňuje jím vyvolené skupině přežít v pouštních podmínkách. Snad k podobnému pojetí Hospodina jako nomádského Boha pouště, se svého času přikláněl v Palestině se usazující Izrael.⁵⁰³ Ten měl podle biblického svědectví silný sklon v nové krajině uctívat místní vegetativní božstva, reprezentované především Baalem, jehož vliv na plodnost půdy lépe odpovídal novému typu krajiny a usedlému způsobu života, v němž se ocitl Izrael po příchodu z pouště. Vlastní sféra působnosti Hospodina, tak byla pravděpodobně Izraelem limitována na pouštní oblasti, neboť právě v nich Izraelem zakoušel Hospodinovu přítomnost a moc.⁵⁰⁴ Teprve až následný pozdější teologický vývoj učinil Hospodina jediným pánem nebe i země,⁵⁰⁵ Prorok Jóel příslušník usazené městské kultury, použije k vyjádření blížící se zkázy Jeruzaléma přirovnání, které připodobňuje následky invaze k poušti v chiastické struktuře 3 verše druhé kapitoly, v níž má poušť vyvolávat kontrast s předchozí podobou země, jež je přirovnána k zahradě Eden.⁵⁰⁶ Opozici k mnou navržené představě Hospodina kočovné kultury, jakožto pouštního božstva by pak reprezentoval obraz původem z usedlé zemědělské kultury proroka Izajáše. „Hospodin potěší Sijón, potěší všechna jeho místa, jež jsou v troskách. Jeho poušť změní, bude jako zahrada Eden, jeho pustina jako zahrada Hospodinova. Bude v něm veselí a radost, vzdávání díky a prozpěvování.“⁵⁰⁷

zmíněná deskripce pouště Van der Leeuwovo tvrzení potvrzuje. VAN DER LEEUW, Gerardus, *Fenomenologia della religione*... s. 33.

⁵⁰¹ Např. Jer 2,6: „Už se neptali: kde je Hospodin, který nás vyvedl z Egypta, který nás provázel na poušti zemí pustou a plnou jam, zemí sucha a stínu smrti, zemí kterou se nechodí, kde není ani živáčka?“

⁵⁰² Ta je Jeremiášem popisována jako země krásná jako sad. Závažnost tohoto sdělení umocňuje skutečnost, že tento popis nemá pocházet z Jeremiášových úst, ale z úst Hospodina. Srov. Jer 2,7: „Vedl jsem vás do země krásné jako sad, abyste požívali dary, které plodila.“

⁵⁰³ Verš z knihy proroka Jeremiáše staví do kontrastu poušť a Hospodina, čímž odmítá takové pojetí Hospodina, jež by ho snad ztotožňovalo se silami pouště podobně jako třeba staroegyptského Sutecha. Jer 2,6: *Jsem snad Izraeli pouští? Zemí temnoty?*

⁵⁰⁴ V knize Exodus v souvislosti s postavou Mojžíše nalézáme podobný obraz Hospodina, jako Boha přítomného v poušti. K Mojžíšovu setkání s Hospodinem dochází hluboko v poušti (Ex 3,1), Árona posílá Hospodin do pouště vstříc jeho bratru Mojžíšovi (Ex 4:27) a samotný Mojžíš opakovaně předchází před faraóna s požadavkem propustit Izraelský lid na tři dny, za účelem obětovat Hospodinu na poušti (Ex: 3:18, 5:1, 5:3, 7:16, 8:23, 8:24).

⁵⁰⁵ Žalm 115: 15: „...on učinil nebesa i zemi.“

⁵⁰⁶ JI 2,3

⁵⁰⁷ Iz 51,3

6. Fenomény ohrady v textovém kontextu Bible

S přihlédnutím k požadovanému rozsahu diplomové práce jsme nuceni, z nespočetného bohatství kontextů, v nichž se zkoumané fenomény v Bibli nacházejí, vybrat jen ty kontexty, jež se z určitého (subjektivního) hlediska jeví pro tuto práci jako přínosnější. Z výše uvedeného důvodu není v možnostech práce zohlednit významy fenoménů v každém spisu Tanachu, což by bylo zapotřebí, pokud by tato práce měla za cíl zadané téma zcela vyčerpět.

Cílem této části práce je zohlednit textové „okolí“, v němž se zkoumané fenomény vyskytují. Tento postup by měl fenomenologicky nazřené sémantické pole jevů, zakotvit a komparovat s významy, jež těmto jevům přisuzuje Biblický text v podobě bezprostřední textové jednotky, v níž jsou jevy zmiňovány.⁵⁰⁸ K vyvážení subjektivní preference upřednostňovat určitý biblický spis, zde poslouží záměr, zohlednit kontext alespoň jedno ze spisů každého souboru spisů, do něhož se Tanach tradičně člení, jedná se o soubory spisů označované jako: Tóra, proroci a spisy. Pro vhodnost tohoto členění svědčí nejen tradice, ale i zajímavý postřeh, že trojstupňové členění Tanachu má zrcadlit míru výskytu „svata“ v potrojném členění Chrámu. Pořadí Tóra, Proroci a Spisy by tak mělo kopírovat prostory velesvatyně, vlastního chrámu a chrámového nádvoří.⁵⁰⁹ Nejvhodnější metodou práce by pak reprezentoval postup, jenž by kontexty zkoumaných fenoménů studoval z chronologického hlediska v opačném směru, tedy: Spisy, Proroci, Tóra. Tento postup by tak respektoval míru (zjevené) svatosti daných textů.⁵¹⁰ Postup této kapitoly se však bude přidržívat běžného chronologického řazení biblických spisů a bude vycházet z jejich kanonického znění. Přesto mám za to, že je užitečné zmíněný alternativní přístup mít na paměti, při následující interpretaci významů fenoménu ohrady, neboť se zdá, že příslušnost spisu k jednomu ze souborů spisů, má vliv na „hloubku“ významovosti zkoumaných fenoménů. Tím pádem by texty náležející ke Spisům měly odkazovat více k profánním významům jevů, než fenomény obsažené v textech Tóry, jejichž význam by měl především směřovat směrem k posvátnu, což by se mělo projevit až mystickou hloubkou těchto významů.

Metody práce užité k výkladu biblických textů usilují především o zohlednění výsledků předložené fenomenologické analýzy. Zkoumané fenomény, tak budou primárně ohledávány na základě rozsahu svého sémantického pole v konkrétním biblickém kontextu, v němž se tyto fenomény vyskytují jako slovní znaky, které ke svému významu odkazují pomocí určitých způsobů daností. Kulturně-historický kontext těchto způsobů daností je rovněž předmětem našeho zájmu, neboť se mnohdy výrazně podílí na adekvátním uchopení způsobů daností, a tak nepřímo na i na adekvátním určení příslušné denotace pojmu. Jedná se tedy o takový postup, který uchopuje způsoby daností v souladu s jejich kulturně-historickým zasazením. Přístup této práce k biblickému materiálu Tanachu a procesu jeho tvorby, byl dostatečně explikován v předcházejících metodologických kapitolách.

⁵⁰⁸ [„Základním nositelem významu není samotné slovo, ale je to věta, někdy dokonce širší část textu...“] POKORNÝ, Petr, Jakub ČAPEK, Růžena DOSTÁLOVÁ, et al. *Hermeneutika...* s. 34.

⁵⁰⁹ BENEŠ, Jiří. Základní dělení Tanachu a jeho smysl. In: *Youtube* [online]. Zveřejněno 18. 01. 2016 [cit. 7.7.2016]. Dostupné z: http://www.youtube.com/watch?v=10eg_GB_A9E&feature=youtube_gdata_player

⁵¹⁰ Ibid.

Předem chci avizovat, že jsem si dobře vědom troufalosti a hypotetického charakteru závěrů svých interpretací a odvážím se jich pouze s tím vědomím, že nové pohledy na věc vznikají pouze ruku v ruce s omyly, které jejich cestu provázejí.⁵¹¹

6.1 Biblické pradějiny

Textová jednotka tzv. pradějin v knize Genesis, zahrnující její kapitoly 1–11, popisující události od stvoření světa až do pádu „bábelské věže“, je velmi bohatá na výskyt fenoménů ohrady.⁵¹² Slovo zahrada se v této jednotce vyskytuje 12x (strom 17x), pole 1x (zemědělec 1x, slovní spojení „obdělávat půdu“ 2x, pastýř 1x), město 7x (věž 2x).⁵¹³ Právě tato skutečnost přímo vybízí k analýze této textové jednotky. V následující kapitole se práce zaměří především na kontext, ve kterém se zkoumané fenomény nacházejí. Zároveň se pokusí, bude-li to možné, nalézat a popisovat vztahy, ve kterých fenomény stojí vůči sobě navzájem.

6.1.1 Tóra: zahrada Eden-místo pro život

Biblickou nejznámější zahradou je nepochybně zahrada Eden (heb. *gan-’eden*; Gn 2,8),⁵¹⁴ z celkových 58 výskytů slova zahrada v Bibli, se dvanáctkrát objevuje slovo zahrada v příběhu Adama a Evy na prvních stránkách knihy Genesis.⁵¹⁵ Kořen názvu Eden, *’dn* je pravděpodobně spojen s pojmem „rozkoš“, v geografickém smyslu „země rozkoší.“⁵¹⁶ Tvar *’dn* je používán v nejrůznějších kombinacích, jako například s *mqdm* (východ) v Gn 2:8 „zahradu v Edenu na východě.“ Zde se nemusí jednat pouze o geografický popis místa, ale též o časový popis události odehrávající se kdysi ve vzdálené minulosti.⁵¹⁷ Druhý k zahradě sémanticky blízký pojem *prds* překládaný jako „sad,“ užívaný však nejčastěji ve významu

⁵¹¹ Existují v zásadě dva způsoby, jak o textu Bible vypovědět něco nového. První z nich spočívá v nahlédnutí textu novou metodologickou optikou, tak jak o to usiluje tato práce. Druhý způsob spočívá v zasazení textu do kontextu nejnovějších mimobiblických poznatků. KORPEL, Marjo C.A. a MOOR, Johannes C. Adam, Eve and the Devil [pdf]. In: *The Bible and Interpretation* [online]. © 2000-2016, Amsterdam/Groningen. Protestant Theological University. [cit. 3.7.2016]. Dostupné z:

http://www.bibleinterp.com/PDFs/Paper_Korpel_De_Moor.pdf. s. 1.

⁵¹² Na základě totožné tematiky materiálu knihy Genesis, lze po Nothově vzoru knihu členit do šesti tematických celků, z nichž první dva se nazývají „pradějiny“ a „příběhy patriarchů.“ DILLARD, Raymond B. a Tremper LONGMAN. *Úvod do Starého zákona...* s. 37.

⁵¹³ K výčtu výskytu pojmů byl užit webový Vyhledávač pojmů. *Bible 21* [online]. © 2012 [cit. 1.7.2016].

Dostupný z: <http://bible.kazani.cz/?q=v%C4%9B%C5%BE&x=0&y=0>

⁵¹⁴ [Mnozí badatelé nyní zastávají názor, že Eden není vlastní jméno, ale běžné substantivum, pocházející ze sumerského *edin* (= pláň, step) a převzaté buď přímo ze sumerštiny, nebo přes akkadské *edinu*. Zahrada podle toho ležela v rovině či ploché oblasti.“] Zahrada Eden, I. Jméno. In: *Nový biblický slovník*. J. D. Douglas... s. 1118.

⁵¹⁵ Gn 2,1-3,24

⁵¹⁶ LUTTIKHUIZEN, Gerard P. *Paradise interpreted: representations of biblical paradise in Judaism and Christianity*. Leiden: Brill, 1999. Themes in biblical narrative. ISBN 90-04-11331-2. s. 21. Odvozovat hebr. pojem *eden* od akkadského *edinu* je omylem na nějž upozornil A. R. Millard. WYATT, Nick. *Myths of power...* s. 55.

⁵¹⁷ LUTTIKHUIZEN, Gerard P. *Paradise interpreted...* s. 22. Výklady tohoto typu se vždy dotýkají religionisticky diskutabilního fenoménu „mýtu zlatého věku“, jehož nejvýraznějším propagátorem byl Mircea Eliade. ELIADE, Mircea. *Mýtus o věčném návratu: archetypy a opakování*. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. Knihovna novověké tradice a současnosti. ISBN 978-80-7298-388-9.

„královských zahrad,“ se do hebrejštiny dostal z Médského *pari-daeza* (ohrada), přes novobabylónský tvar *pardésu*. Oba tyto výrazy byly užívány i v sekulárním smyslu, až Lxx překlad hebrejských pojmů: *gn*, *ʾdn* a *prds* jako *παράδεισος*, čímž posouvá význam explicitně náboženským směrem ve významu „zahrady Boží.“⁵¹⁸

8. *A Hospodin Bůh vysadil zahradu v Edenu na východě a postavil tam člověka, kterého vytvořil.*
9. *Hospodin Bůh dal vyrůst ze země všemu stromovi žádoucím na pohled, s plody dobrými k jídlu, uprostřed zahrady pak stromu života a stromu poznání dobrého a zlého.*
10. *Z Edenu vychází řeka, aby napájela zahradu. Odtud dál se rozděluje ve čtyři hlavní toky.*
11. *Jméno prvního je Píson; ten obtéká celou zemi Chavílu, v níž je zlato,*
12. *a zlato té země je skvělé; je tam také vonná pryskyřice a kámen karneol.*
13. *Jméno druhé řeky je Gíchón; ta obtéká celou zemi Kúš.*
14. *Jméno třetí řeky je Chidekel; ta teče východně od Asýrie. Čtvrtá řeka je Eufrat.*
15. *Hospodin Bůh postavil člověka do zahrady v Edenu, aby ji obdělával a střežil.*
16. *A Hospodin Bůh člověku přikázal: „Z každého stromu zahrady smíš jíst.*
17. *Ze stromu poznání dobrého a zlého však nejez. V den, kdy bys z něho pojedl, propadneš smrti.“*⁵¹⁹

Tento biblický metanarativ je snad nejznámějším a nejinterpretovanějším Tanachickým materiálem. Ačkoli je příběh ze Zahrady Eden redakčně zařazen za zprávu o stvoření světa, tak tyto i další příběhy tzv. „lidských pradějin“ jsou nepochybně mladšího data. Víře starověkého Izraele, měly být kosmogonické a kosmologické spekulace cizí, jelikož jeho víra měla vycházet z historické zkušenosti vyvedení z Egypta. Není tedy na místě se domnívat, že by zprávy o stvoření světa v knize Genesis byly zároveň nejstarším Tanachickým materiálem,⁵²⁰ tím by mohly být tzv. příběhy praotců, v nichž se snad alespoň částečně dochoval zlomek ústní tradice, sahající až k nejstarším historickým skutečnostem. Většina dnešních badatelů se domnívá, že kompozice tzv. „pradějin“ je pravděpodobně až exilního původu (jako např. hymnus o stvoření světa), ačkoli její materiál většinou zpracovává mnohem starší tradice. Právě až v době babylónského exilu, měli Izraelští vysídlení pocítit potřebu vyrovnat se s tamějšími stvořitelskými mýty. Například v tzv. hymnu o stvoření světa (Gn 1,1-25) jsou patrné polemické narážky na mezopotámské mýty.⁵²¹ Podobně se v mnoha mezopotámských mýtech setkáváme s postavou bohů v rolích zahradníka. Sumersko-akkadský bůh Enki se ocitá v roli zahradníka, když pečuje o zahradu s účelem vypěstovat okurky, jablka

⁵¹⁸ LUTTIKHUIZEN, Gerard P. *Paradise interpreted...* s. 21.

⁵¹⁹ Tento textový výsek (Gn 2,8-17) události popisující stvoření světa a člověka je označován jako tzv. druhá zpráva o stvoření, jež je však navzdory svému názvu literární kritikou považována za původnější, než tzv. první zpráva o stvoření.

⁵²⁰ Historicko-kritický přístup odhalil v kompozici Tóry několik vzájemně se prolínajících pramenů, k jejichž identifikaci se však současné bádání staví poměrně skepticky. DILLARD, Raymond B. a Tremper LONGMAN. *Úvod do Starého zákona...* s. 38-39

⁵²¹ Wyatt se domnívá, že i samotný narativ popisující Adamův pád mohl sloužit jako etiologické vysvětlení pádu izraelských králů, z toho důvodu je tento narativ Wyattem datován do 7. století př.n. l. WYATT, Nick. *Myths of power...* s. 306.

a hrozny, jež po něm žádá jeho pravnučka Ninkurr, jíž se Enki takto dvoří.⁵²² Tento bůh je v mýtu popisován jako ten, z jehož výronu spermatu na zem povstávají (pravděpodobně) jedovaté byliny. Prostor, v němž se mýtus odehrává, nazývaný Dilmun nabízí četné paralely se Zahradou Eden, např. v Dilmunu není bolesti ani smrti a zvířata žijí mezi sebou v míru.⁵²³

První zmínku v knize Genesis popisuje *MT* Eden jako krajinu, v níž byla zahrada vysazena.⁵²⁴ „A Hospodin Bůh vysadil zahradu v Edenu na východě a postavil tam člověka, kterého vytvořil.“⁵²⁵ Eden se v intenci autora Gn 2,8 se zahradou zcela nekryje, neboť zahrada je (jen) určitým „výsekem“ Edenu. V souladu s naším fenomenologickým pozorováním, je v Bibli zahrada popsána jako určitý (oddělený) prostor uvnitř jiného prostoru (krajinu Eden), kterému je věnována zvýšená pozornost a (Boží) péče.⁵²⁶ Z pohledu kanonického přístupu v návaznosti na předcházející Stvořitelský hymnus⁵²⁷ reprezentuje vysazení zahrady poslední Hospodinův stvořitelský čin. Pohlížíme-li na stvořitelské počínání Hospodina jako na postupné vyčleňování, či snad přesněji postupnou gestaltizaci prvotně amorfní masy země, pak lze na vysazení pohlížet taktéž jako na vrcholný „stvořitelský“ počín. V lingvistické rovině textu se však ve spojení se zahradou nesetkáváme s hebrejským slovesem *bárá*, které je vyhrazeno ryze k označení Boží stvořitelské aktivity, nýbrž se slovesem *nata*, které znamená sázet, ale hojně se ho užívá i ve smyslu „ustanovit“ národ, stany atd. a je tudíž slovesem běžně spojovaným s lidskou činností.⁵²⁸ Zahrada nevzniká vyříznutím určité části z předem daného celku, tak jak tomu je tam, kde je užito slovesa *bárá*, ale skrze akt vysazení, již existujících objektů. Z tohoto zjištění lze dále usuzovat na to, že zahrada nepředstavuje další nový stvořitelský počín, jako spíše daleko více výsledek (tvořivé) kompozice, povstavší ze stvořených „materiálů.“ Akt vysazení zahrady je tedy prvním tvořivým, nikoli stvořitelským Hospodinovým činem. „Pro hebrejsky mluvícího člověka název *‘eden* připomínalo stejně znějící kořen s významem „potěšení.“⁵²⁹ Hospodin je popisován jako ten, kdo zahradu „vysazuje“ a „dal vyrůst ze země všemu stromoví žádoucímu na pohled.“ V Gn 3,8 dále čteme, že se Hospodin za denního vánku procházel po zahradě. Procházení se v zahradě jakožto aktivita je ve starověkém orientu spojována spíše s činností údržby zahrady, než s „potěšením“ plynoucího z pohledu na zahradu.⁵³⁰ Ztotožnění Hospodina s rolí zahradníka je v tomto textovém úseku Písma nepochybná. Mluvíme zde o „roli“ zahradníka, neboť se jedná

⁵²² Obdobný motiv incestu mezi Hospodinem a jednou z jeho dcer, lze tušit na pozadí Ž 8,3-6, srovnáme-li tento žalm s ugaritským textem KTU 1.3 iii 13-20. WYATT, Nick. *Myths of power...* s. 255-257.

⁵²³ Porodní bolesti je za své přestoupení postihnuta Eva, mezi jejímž potomstvem a hadem je ustanoven vztah nepřátelství. Adam je, jak již bylo zmíněno, postihnut trápením spojeným se získáváním svého živobytí a smrtelností (Gn 3,16-19).

⁵²⁴ Druhá zmínka se soustředí na popis obsahových fenoménů zahrady, jakými jsou v první řadě (ovocné) stromy a řeky (Gn 2,9-10).

⁵²⁵ Gn 2,8.

⁵²⁶ [„Ráj knihy Genesis je oázou, jež kontrastuje se stepí, kterou musí Adam obdělávat poté co zheší. Tato zahrada je velmi vzdálena prostorově, mnohdy i časově (zlatý věk!); tuto obývají bozi a blažení mrtví.“] VAN DER LEEUW, Gerardus, *Fenomenologia della religione...* s. 251.

⁵²⁷ Gn 1-2,1

⁵²⁸ Srov. *NATA*. In: Gn2,8. WTT. [electronic edition; BibleWorks 5.0].

⁵²⁹ Zahrada Eden, I. Jméno. In: *Nový biblický slovník*. J. D. Douglas... s. 1118.

⁵³⁰ Srov. Knotkův popis zahrady v kapitole „Podoba starověkých zahrad“ v této práci. s. 37.

o antropomorfismus, který je vyvažován svědectvím textové jednotky, kde je Hospodin popisován v roli stvořitele „nebe a země“ (Gn 2,4) i „člověka“ (Gn 2,7). Druhá zpráva o stvoření světa přináší pro naše téma další zajímavý postřeh,⁵³¹ neboť druhým Hospodinovým činem po stvoření člověka, je zavlažování země deštěm, vysazení zahrady a působení růstu stromoví a jeho plodů. První antropomorfní rolí, v níž se Hospodin v biblickém textu představuje, je tudíž role zahradníka. Pro člověka by tato role zahradníka měla nabývat formativní povahy, což pisatel stvořitelského hymnu vyjadřuje následujícím způsobem danosti: „Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem, stvořil ho, aby byl obrazem Božím,...“⁵³², alespoň takto interpretuje lidský status a Boží záměr s člověkem první (mladší) zpráva o stvoření člověka.⁵³³ V téměř totožných rysech vidí Adama i Wyatt, který na základě komparací s ugaritskými texty dochází k závěru, že Adam stál v zahradě v královské funkci, jež je metaforicky vyjádřena jako „obdělávání (*labor*)“ zahrady.⁵³⁴ Způsob danosti „obdělávat“⁵³⁵ se tak má, podle Wyatta vztahovat ke královským „rituálním a symbolickým povinnostem, které mají jeho lidu zajistit dostatek a prosperitu.“⁵³⁶ Adamův pád, pak nemá být nic jiného, než zbavení ho jeho královského majestátu.⁵³⁷ Wyatt si bystře všímá kauzálního vztahu mezi člověkem (Adamem) a úrodností zahrady, kterému se věnuje následující interpretativní stat.⁵³⁸

Člověk byl dle druhé zprávy o stvoření, Hospodinem stvořen do prostoru zahrady Eden s intencí, aby jí obdělával a sřežil. Z hlediska narativu se současný člověk nachází

⁵³¹ Záměrem všech zpráv o stvoření světa, není podat odpověď na předvědecké a filozofické otázky, ale ujistit člověka o tom, že prostor, v němž se nachází, je pro něho bezpečný. WYATT, Nick. *Myths of power: a study of royal myth and ideology in Ugaritic and biblical tradition*. Münster: Ugarit-Verlag, 1996. Ugaritisch-Biblische Literatur (UBL). s. 24. Biblické vyprávění si vybralo ze všech možných jevů, pro vyjádření bezpečného prostoru, do kterého byl člověk stvořen, právě fenomén zahrady proto, že prvek „bezpečí“ je jedním ze základních primárních prvků participujících na struktuře fenoménu.

⁵³² [„Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem, stvořil ho, aby byl obrazem Božím, jako muže a ženu je stvořil.“] (Gn 1,27). Sloveso v této zprávě o stvoření člověka *mšl* znamenající „velet“, nesmíme chápat autoritativně, ale s ohledem na odpovědnost, jež byla Bohem vložena na toho, kdo byl uveden do pozice moci. HELLER, Jan. *Pozdní sklizeň...* s. 67. Podle ugaritské verze tohoto mýtu rebelující bůh Horun po svém pádu z hory bohů, vzal na sebe podobu jedovatého hada (leviatana) a usadil se na Stomě života, aby z něho učinil Stom smrti. Následkem toho země počala vadnout a být nezdravá. Adam jako jeden z bohů byl vybrán, aby svoji činností zemi kultivoval a obnovil tak původní stav. Adam je však po příchodu ke stromu uštknut a umírá. KORPEL, Marjo C.A. a MOOR, Johannes C. *Adam, Eve and the Devil...* s. 5.

⁵³³ Biblický příběh o dodatečném „stvoření“ Evy je pravděpodobně až pozdějším dodatkem, který byl přidán s cílem přenést vinu za pád Jeruzaléma na ženy a jejich sklon k idolatrii. V ugaritském mýtu přichází žena na scénu až po Adamově uštknutí, aby s ním splodila potomstvo a země tak nezůstala bez lidského pokolení. *Ibid.* s. 5-6.

⁵³⁴ Viz HELLEROVA etymologie pojmu „kult“ ve vztahu k agrikultuře a lidské kulturní činnosti. s. 22.

⁵³⁵ Wyatt kritizuje rozšířený zvyk překládat hebr. sloveso *labor* v 23 verši třetí kapitoly knihy Genesis ve významu „aby obdělával zemi, z níž byl vzat“ a doporučuje tuto pasáž překládat jako: „Proto jej Hospodin Bůh vyhnal ze zahrady v Edenu, **od (úkolu) obdělávání** země, z níž byl vzat.“ WYATT, Nick. *Myths of power...* s. 303-304.

⁵³⁶ *Ibid.* s. 303.

⁵³⁷ *Ibid.* 303.

⁵³⁸ Skutečnost, že s Wyattovou interpretací Adama jakožto nositele královské hodnosti, jsem se seznámil až po napsání příslušné stati, mě vede k závěru, že interpretace biblického textu v tomto směru má potenciál z textu vytěžit nejen nové, ale možná i původnější významy.

mimo svoje přirozené prostředí (*Lebensraum*),⁵³⁹ do něhož byl určen.⁵⁴⁰ Následkem toho žena rodí v bolestech a je podrobena svému muži, země je prokleta a vydává úrodu jen za cenu těžké (mužské) námahy. Ze zmíněného vyplývá opozice, mezi „obděláváním“ půdy v zahradě a získáváním potravy „v potu tváře“ na poli mimo zahradu. Navíc i plodiny rostoucí v zahradě a mimo ní, jsou kvalitativně odlišné. V zahradě rostoucí stromy „s plody dobrými k jídlu,“ se mimo zahradu nenacházejí. Snad by se dalo usuzovat na to, že plody stromu poznání dobrého a zlého působili přímo neodolatelně.⁵⁴¹ Půda mimo zahradu je popisována jako neúrodná, „vydá ti jenom trní a hloží a budeš jíst polní byliny (Gn 3,18).“

6.1.2 Pole

Pole, v Bibli označované pod způsobem danosti země, z níž byl Adam vzat, je místem, do něhož měli být lidé uvrženi po události vyhnání ze zahrady Eden. Neurčitost zmíněné denotace „země,“ je následně kompenzována dalšími způsoby danosti, jež k poli odkazují, jednak jimi jsou zmíněné názvy profesí, kterými se Kain a Ábel živili, a jednak konkrétní pojmenování prostoru, v němž se oba bratři nacházeli, jako pole. Charakteristiku tohoto místa popisuje biblický text následovně:

17. Adamovi řekl: „Uposlechl jsi hlasu své ženy a jedl jsi ze stromu, z něhož jsem ti zakázal jíst. Kvůli tobě nechť je země prokleta; po celý svůj život z ní budeš jíst v trápení.
18. Vydá ti jenom trní a hloží a budeš jíst polní byliny.
19. V potu své tváře budeš jíst chléb, dokud se nenavrátiš do země, z níž jsi byl vzat. Prach jsi a v prach se navrátiš.“⁵⁴²

Mám za to, že tato práce umožňuje osvětlit těžko srozumitelný verš „kvůli tobě nechť je země prokleta...“⁵⁴³ Vezmeme-li v úvahu zjištěnou skutečnost, že člověk stojí vůči svému prostředí,⁵⁴⁴ do něhož je Hospodinem umístěn v pozici zahradníka, pak tzv. vyhnání ze zahrady, lze pojímat jako zbavení této privilegované pozice. Zároveň s tím se zahrada Eden

⁵³⁹ Historicky zatížený německý termín *Lebensraum* je zde užit mimo svůj politický význam. Ve svém původním významu Friedricha Ratzela (1844-1904) se vztahoval tento termín k označující [„uniformní činitel podtrhující biologické změny a vztahy mezi žijícími druhy a jejich prostředím.“] SMITH, Woodruff. Friedrich Ratzel and the Origins of Lebensraum [online]. *German Studies Review* 3, no. 1, 1980. [cit. 2.7.2016]. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/1429483> doi:1. s. 52. Z důvodu neexistence vhodného jednoslovného ekvivalentu tohoto slova v českém jazyce, jsem se rozhodl tento německý termín převzít v jeho původní podobě, v textu bude psán v „počeštělé“ formě, s „malým L“ a skloňován dle vzoru „hrad“.

⁵⁴⁰ Této práci je vzdána jakákoli snaha o interpretaci tzv. prvotního hříchu.

⁵⁴¹ [„Žena viděla, že je to strom s plody dobrými k jídlu, lákavý pro oči, strom slibující vševědoucnost.“] (Gn 3,6)

⁵⁴² Gn 3,17-19.

⁵⁴³ [„Uposlechl jsi hlasu své ženy a jedl jsi ze stromu, z něhož jsem ti zakázal jíst. Kvůli tobě nechť je země prokleta; po celý svůj život z ní budeš jíst v trápení.“] (Gn 3,17). Podobně o jevu „kažení země“ mluví Ježíš v souvislosti s neplodným fíkovníkem ve stejnojmenném podobenství (Lk 13,6-9).

⁵⁴⁴ Ve smyslu německého termínu *lebensraum*, jehož fenomenologický popis je následující: „Člověk cítí, že jeho život je podmíněn, ne-li přímo veden mocí svého okolí. (Proto) pro něj neexistuje pouhé okolí – poněti, které předpokládající nezáměr, je náboženskému člověku neznámé a o to více primitivovi.“ VAN DER LEEUW, Gerardus, *Fenomenologia della religione...* s. 39 Tento „zájem“ o své okolí a o využití jeho sil pro sebe, má mít z psychologického hlediska své kořeny v sexuálním pudu a pudu přežití. VAN DER LEEUW, Gerardus, *Fenomenologia della religione...* s. 181.

ocitá bez zahradníka, a tak dochází k jejímu „zplanění“, či lépe řečeno k celkové devalvaci její úrodnosti. Otázkou však zůstává, zdali se Hospodin zpětně ujímá své role zahradníka v Edenu, kterou svěřil Adamovi, nebo ne. Pokud by tomu pak nebylo, pak by verš o prokletí země bylo možné interpretovat jako následek nepřítomnosti zahradníka v zahradě. Aktem vyhnání je Adamovi a jeho rodu určena práce na poli, snad právě proto se Kain Adamův prvorozený stal zemědělcem. Ábel Adamův druhorozený syn je líčen jako pastevec, který s ohledem na své povolání, žije v těsném sousedství zemědělské kultury, což vyplývá z výše uvedené komparace zemědělské a pastevecké kultury,⁵⁴⁵ na jejímž základě lze tvrdit, že oba bratři žijí v totožném *lebensraumu*. Hospodinův trest nespočívá v připoutání lidstva ke konkrétnímu způsobu obživy, ale ve vymezení prostoru, v němž má lidstvo pobývat. Hospodinovo rozhodnutí přijmout obětní dar Ábela, „plyne spíše z rozdílu ve vnitřním postoji než v rozdílnosti darů, které oba dva bratři přinášejí.“⁵⁴⁶ Předložené tvrzení souzní s přesvědčením, že centrem biblické zvěsti je vztah mezi Bohem a člověkem, který systematicky rozpracovává tzv. biblický personalismus.⁵⁴⁷

Fenomén prokletí země nacházíme na více místech Písma jako např. v Lv 18,24-29. I zde je země prokleta skrze hříchy, jichž se na ní lidé dopouštěli a které zemi měly poskvřňovat. Ze zmíněného vyplývá, že země jako *lebensraum* reaguje na lidské činy. Zemi však není prisuzována autonomní aktivita, v tom smyslu, že by ona sama představovala subjektem svého konání. Země stojí spíše v jakési prostředkující pozici mezi člověkem a Hospodinem, který skrze její prokletí penalizuje lidské hříchy.

6.1.3 Město

Pro svůj hřích bratrovraždy, k níž mělo dojít na poli,⁵⁴⁸ tedy *lebensraumu* do kterého byl rod Adamův vykázán, byl Kain proklet. Tvrdost Hospodinovy kletby odpovídá hříšnému činu bratrovraždy, již se Kain na poli dopustil, což nejlépe demonstruje samotný text:

10. Hospodin pravil: „Cos to učinil! Slyš, prolitá krev tvého bratra křičí ke mně ze země.
11. Nyní budeš proklet a odvržen od země, která rozevřela svá ústa, aby z tvé ruky přijala krev tvého bratra.
12. Budeš-li obdělávat půdu, už ti nedá svou sílu. Budeš na zemi psancem a štvancem.“⁵⁴⁹

Kainovým trestem bylo vykázání z „role“ zemědělce. Společně s Kainem je proklet i prostor (země) *lebensraumu*, v němž se Kain zdržuje „Budeš-li obdělávat půdu, už ti nedá svou sílu. Budeš na zemi psancem a štvancem“ (Gn 4,12). Z biblického podání není jasné, zdali prokletí země zasahuje i Adama s Evou a zatím ještě nenarozeného Séta. Kloním se k názoru, že

⁵⁴⁵ [„Dále porodila jeho bratra Ábela. Ábel se stal pastýřem ovcí, ale Kain se stal zemědělcem.“] (Gn 4,2)

⁵⁴⁶ LÉON-DUFOUR, Xavier (ed.). Slovník biblické teologie. Vyd. 2. Praha: Academia, 2003. ISBN 80-200-1127-7. s. 1.

⁵⁴⁷ Mezi nejslavnější osobnosti řadící se k tomuto proudu patří Martin Buber, Emile Brunner, či v českém prostředí Zdeněk Trtík.

⁵⁴⁸ [„I promluvil Kain ke svému bratru Ábelovi... Když byli na poli, povstal Kain proti svému bratru Ábelovi a zabil jej.“] (Gn 4,8) K popisu zemědělské a pastevecké kultury. Srov. kapitoly „pastevecká kultura“ a „zemědělská kultura“ v této práci.

⁵⁴⁹ Gn 4,10-12

nikoli, neboť kletba je adresně směřovaná pouze provinivšímu se Kainovi, z toho by vyplývalo, že lidé v jednom čase mohou žít ve dvou kvalitativně odlišných *lebensraumech* pole a města. Z následujícího vyprávění se dozvídáme, že „štvanec“ Kain se pustil do stavby (prvního) města.⁵⁵⁰ Hradby města měli Kainovi poskytovat ochranu, vnitřní ohrazený prostor města jakožto dílo Kaina stojí mimo svrchovanou moc Hospodina, jenž je Tvůrcem a proto Pánem celé země. Kain jakožto tvůrce ohrazeného místa v něm hledá své útočiště, jeho panství nad vlastním dílem je v Gn 4,17 vyjádřeno pojmenováním města po svém synu Enochovi.⁵⁵¹ S městem je spojován řemeslný způsob obživy jeho obyvatel. Řemeslo jakožto kulturní projev je odtrženo od způsobů obživy závislých na půdě, čímž reprezentuje Kainův alternativní způsob života, uprostřed uměle vytvořeného *lebensraumu* města. V poměrně radikální interpretaci lze město vnímat za jev, parazitující na venkově, jelikož je na jeho agrárních produktech existenčně závislé. Z našeho úhlu pohledu je město negativním, možná však jediným možným, projevem Kainovy adaptace v novém životním prostoru, jenž je charakterizován „vyvržením ze země“ (Gn 4,11), které se projevuje tak, že „budeš-li obdělávat půdu, už ti nedá svou sílu“ (Gn 4,12). Z hlediska biblického narativu je vznik měst důsledkem lidské svévůle, kdy se lidé nespolehají více na Hospodina, ale na své vlastní síly a rozum. Ve stejné intenci je stavěna i tzv. bábelská věž.⁵⁵²

1. *Celá země byla jednotná v řeči i v činech.*
2. *Když táhli na východ, našli v zemi Šineáru pláň a usadili se tam.*
3. *Tu si řekli vespolek: „Nuže, nadělejme cihel a důkladně je vypalme.“ Cihly měli místo kamene a asfalt místo hlíny.*
4. *Nato řekli: „Nuže, vybudujme si město a věž, jejíž vrchol bude v nebi. Tak si učiníme jméno a nebudeme rozptýleni po celé zemi.“⁵⁵³*

Navzdory pocitu bezpečí a kontroly, kterého lidé ukrytí za hradbou nabývají, není prostor uvnitř (hradeb) prostorem vyděleným z Hospodinovy moci, jak se lidé domnívají. Fokkelman si všiml aliterace mezi hebr. pojmy *šām* (místo), značící místo odkud chtěli lidé dosáhnout *šāmajím* (nebe), za účelem učinit si *šēm* (jméno). Hospodinova reakce na lidské počínání spočívá v tom, že lidi z onoho místa (*šām*) rozežene.⁵⁵⁴ I tento příběh skrze své aliterace v posledku svědčí o tom, že Hospodin „trestá“ lidi, tak že je vyvrhuje z dosavadního „zabydleného“ *lebensraumu* do prostoru kvalitativně méně vhodného k životu. Biblickým příkladem Hospodinovy moci nad městem a jeho hradbami reprezentuje nejen tzv. „pád“ bábelské věže ale i zdi Jericha, či zničení měst Sodoma a Gomora.

⁵⁵⁰ [„Kolonie, jakožto obydlený prostor, je vždy záborem, extrakcí, obsazením.“] VAN DER LEEUW, Gerardus, *Fenomenologia della religione...* s. 313.

⁵⁵¹ V mytologiích starověkého předního východu je akt pojmenováním, zároveň demonstrací moci nad pojmenovávaným objektem či subjektem. V tomto smyslu Adam pojmenovává veškerou faunu (Gn 2, 19-20). Srov. *Ibid.*

⁵⁵² Česká ekumenický překlad překládá název tohoto města jako Bábel s odkazem, že se jedná o hebrejskou slovní hříčku ve významu „zmatek“ narážející na akkadské Bab-ili značící „Bránu boží.“ Viz Bible. Český ekumenický překlad. 1993. (Gn 11,9)

⁵⁵³ Gn 11,1-4.

⁵⁵⁴ DILLARD, Raymond B. a Tremper LONGMAN. *Úvod do Starého zákona...* s. 44. [„I rozehnal je Hospodin, po celé zemi, takže upustili od budování města.“] Gn 11,8.

6.1.4 Reflexe příběhů prvních lidí

Trestem za prohřešení je v těchto příbězích „prvních lidí“ devalvace úrodnosti půdy a opuštění stávajícího životního prostoru, které biblický pisatel popisuje po způsobu daností lidských „povolání“: zahradníka, zemědělce, pastevce, štvance (stavitele města). *Lebensraum* zahrady a jí odpovídající role zahradníka je v mytických textech vyhrazena božstvům. Podle svědectví knihy Genesis, Hospodin přiřkl tento privilegovaný prostor člověku/svému obrazu, který ale následkem svého provinění o tuto svoji privilegovanou pozici přišel. Následkem ztráty role zahradníka se člověk ocitá ve světě, charakteristickým nižší úrodností, kde dokonce i vztah člověka k stvoření se mění. Na místo původní synergické „práce“ v zahradě, nyní klade pole či pastvina (svět) člověku, při získávání své obživy odpor, který fenomenologicky zcela přesně vystihuje Patočka jako tzv. druhý životní pohyb.⁵⁵⁵ Tento druhý životní pohyb není z hlediska námi probíraného biblického narativu pohybem, jenž byl Hospodinem člověku určen, jako daleko spíše alternativou nutnou k přežití v prostředí, které bylo interpretováno jako prostředí člověku nepřírozené.⁵⁵⁶

6.1.5 Tóra: Studna-zdroj života

Za druhý příklad výskytů zkoumaných fenoménů, byl vybrán jeden z příběhů patriarchů,⁵⁵⁷ a to konkrétně textový úsek líčící život praotce a Izáka. Zvolená textová jednotka (Gn 26,15–26,25) v českém ekumenickém překladu Bible označená nadpisem „Spory o studně“ se primárně věnuje tématu kopání studní, čímž tato práce kontextuálně tematizuje, alespoň jeden, avšak možná nejsignifikantnější tzv. obsahový fenomén zahrady, kterým je voda v podobě kopané studny.

15. *Pelištejci zasypali všechny studně, které vykopali Abrahamovi služebníci za Izákova otce Abrahama, a naplnili je prachem.*

16. *Abímelek řekl Izákovi: „Odejdi od nás, neboť jsi mnohem mocnější než my.“*

17. *Izák tedy odtud odešel, utábořil se v Gerarském úvalu a usadil se tam.*

18. *Znovu kopal studně, které vykopali za dnů jeho otce Abrahama a které po Abrahamově smrti Pelištejci zasypali. Pojmenoval je stejně jako jeho otec.*

19. *Izákovi služebníci kopal v tom úvalu a přišli na studni pramenité vody.*

⁵⁵⁵ Druhý životní pohyb je vytyčen slovy práce a boj, jedná se o životní fázi, kdy se člověk „pere“ s okolním světem, aby z něho získal to, co pro sebe potřebuje. [„Navázáním na pohyb zakotvení je pohyb reprodukce [druhý životní pohyb]. Tam už tíha našeho uspokojení závisí na nás samých, nikoliv na někom druhém. Jsme to my, kdo musí přítomné proměňovat v to, co si život žádá.“] BUCHAROVÁ, Hana. *Tři pohyby lidské existence u Jana Patočky*. Bakalářská práce. Liberec. Technická univerzita v Liberci. Fakulta Přírodovědně-humanitní a pedagogická, 2012. Vedoucí práce: Dalibor Hejna. s. 27.

⁵⁵⁶ Rajskému stavu lidské existence by pak odpovídal Patočkův třetí životní pohyb. [„V obou předchozích pohybech žijeme vlastně v chaosu. Není nám zde přítomné podstatné, setkáváme se pouze s cizím bytím. Teprve ve třetím pohybu průlomu či vlastního pochopení nejde o setkávání s cizími jsoucnými, ale s naším vlastním, s naší vlastní podstatou a možnostmi. Spatřujeme zde sami sebe ve své souvislosti a závislosti, ve své úloze ve světě.“] BUCHAROVÁ, Hana. *Tři pohyby lidské existence u Jana Patočky*... s. 29.

⁵⁵⁷ Příběhy patriarchů začínají Gn 12,36 a končí Gn 38.

20. *Ale gerarští pastýři se s pastýři Izákovými přeli: „Ta voda patří nám!“ Proto tu studni pojmenoval Esek (to je Váda) , že se s ním vadili.*
21. *Vykopali tedy jinou studni. O tu se také přeli, proto ji pojmenoval Sitná (to je Sočení).*
22. *Pak postoupil dál a vykopal další studni; o tu se již nepřeli. Pojmenoval ji Rechobót (to je Prostorná) a řekl: „Ted’ už nám Hospodin poskytl prostor, abychom se mohli na zemi rozplodit.“*
23. *Odtud vystoupil do Beer-šeby.*
24. *Tu noc se mu ukázal Hospodin a pravil: „Já jsem Bůh tvého otce Abrahama. Neboj se, jsem s tebou. Požehnám ti a rozmnožím tvé potomstvo kvůli Abrahamovi, svému služebníku.“*
25. *Izák tam vybudoval oltář a vzýval Hospodinovo jméno. Postavil tam také svůj stan a jeho služebníci tam vyhloubili studni.⁵⁵⁸*

V kontextu Izákova příběhu se citovaný text nachází v situaci, kdy Izák pobývajícím jako host v Geraru, již není pelištejským králem Abímelekem více v jeho zemi vítán pro své rozmnoživší se bohatství⁵⁵⁹ (a s ním pravděpodobně spojeným mocenským vlivem). Král Abímelek však ještě předtím prohlásil, že Izáka ani jeho ženy se nesmí nikdo ani dotknout.⁵⁶⁰ Z textu vyplývá, že se Pelištejci uchýlili k rafinované strategii, jejímž cílem bylo zbavit Izáka zdroje života-vody, tak že se pustili do zasypávání jeho studní. S přihlédnutím ke klimatickému charakteru Předního východu a k poněkud překvapivé informaci o Izákově usedlém způsobu života, vyplývá, že zasypání studní znamenalo pro Izáka likvidační počín. Text dosvědčuje, že Izákovi služebníci kopali s úspěchem studny nové, avšak z jejich užitku těžili Pelištejci, kteří si tyto nové studny nejen nárokovali, ale i zabrali. Izákovu ohrožení pominulo až daleko za hranicemi Geraru, kde si na její vody Pelištejci již nečinili nárok. Izák záchranu svého života komentuje zvoláním: „*Ted’ už nám Hospodin poskytl prostor, abychom se mohli na zemi rozplodit.*“⁵⁶¹ Tato krátká věta v sobě nese hlubokou vypovídací hodnotu o Izákově pojetí Boha. Hospodin je mu tím, kdo mu žehná, tak že mu přináší úspěch při hledání a hloubení studní, čímž Izáka nenechává v situaci, v níž by byl bez vody a tedy odstřižen od zdroje života. Z perspektivy vývoje této práce je v Izákově „vyznání“ obsažena informace o tom, že Hospodin je tím, kdo mu dává prostor k žití (*Lebensraum*) vhodný k rozmachu života. Kontext výroku je, jak je patrné, zarámován fenoménem studny, a tak nejen z něho, ale i z Izákova jednání „Postavil tam také svůj stan a jeho služebníci tam vyhloubili studni.“, plyne, že (tento) Hospodinem darovaný prostor je místem, které v žádném případě netrpí nedostatkem vody, tak jako většina území Palestiny. Izákův pohyb směrem pryč od Geraru provázený úspěšným nalézáním vodních zdrojů, dává tušit, že prostředníkem požehnání je postava Izáka. Kraj, do nějž Izák putoval, byl patrně před jeho příchodem neobyvatelný, neboť všude bylo zapotřebí vykopat, či obnovit (Abrahamovy) zaniklé studny.⁵⁶² Na Izákovu

⁵⁵⁸ Gn 26,15–25

⁵⁵⁹ [„Izák začal v té zemi sít a sklídlil toho roku stonásobně; tak mu Hospodin požehnal. Tak se ten muž vzmohl a vmáhal se stále víc, až se stal velice zámožným. Měl stáda bravu a stáda skotu i četnou čeládku. Pelištejci mu proto záviděli.“] Gn 26,12–14.

⁵⁶⁰ [„Proto Abímelek přikázal všemu lidu: „Kdo by se dotkl tohoto muže nebo jeho ženy, bude bez milosti usmrcen.“] Gn 26,11.

⁵⁶¹ Gn 26,22.

⁵⁶² [„Znovu kopal studně, které vykopali za dnů jeho otce Abrahama a které po Abrahamově smrti Pelištejci zasypali. Pojmenovával je stejně jako jeho otec.“] Gn 26,18.

přítomnost, jakožto požehnaného Hospodinem, země reaguje „vydáním“ vody. Na případnou neobvyklou úspěšnost Izákových lidí nalézt vodu v dané krajině, upozorňuje samotný text, skrze nárokování si těchto nově vykopaných studní Pelištejci. Plodnost země v logice vyprávění nespočívá na přirozené úrodnosti, kvalitě půdy či příhodném klimatu a počasí, ale na „kvalitě“ jedince tj. na stavu požehnání (či případného prokletí, jako např. v případě Kaina), který daný prostor obývá, jakožto svůj *lebensraum*.

6.1.6 Proroci: vinice jako zpodobnění Izraele

Izrael jakožto komunita je mnohokrát v Tanachu připodobňován k vinné révě, a to především v těch spisech Tanachu, jež jsou prisuzovány jedné z mnoha prorockých postav. Například pátá kapitola knihy Izajáš přináší jedno z těchto reprezentativních přirovnání.⁵⁶³

1. *Zazpívám svému milému píseň mého milého o jeho vinici: „Můj milý měl vinici na úrodném svahu.*
2. *Zkypřil ji, kameny z ní vybral a vysadil ušlechtilou révu. Uprostřed ní vystavěl věž i lis v ní vytesal a čekal, že vydá hrozny; ona však vydala odporná pláňata.*
3. *Ted' tedy, obyvateli Jeruzaléma a muži judský, rozhodněte spor mezi mnou a mou vinicí.*
4. *Co se mělo pro mou vinici ještě udělat a já pro ni neudělal? Když jsem očekával, že vydá hrozny, jak to, že vydala odporná pláňata?*
5. *Nyní vás tedy poučím, co se svou vinicí udělám: Odstráním její ohrazení a přijde vniveč, pobořím její zídky a bude pošlapána.*
6. *Udělám z ní spoušť, nebude už prořezána ani okopána a vzejde bodláčí a křoví, mrakům zakážu zkrápět ji deštěm.“*
7. *Vinice Hospodina zástupů je dům izraelský a muži judští sadbou, z níž měl potěšení. Čekal právo, avšak hle, bezpráví, spravedlnost, a hle, jen úpění.⁵⁶⁴*

Tento text nám explicitně zmiňuje starověký postup práce výsadby vinice. V prvním kroku je zapotřebí najít vhodnou půdu k výsadbě, zde se jedná o onen „úrodný svah,“ který implicitně odkazuje k terasám, na kterých byly vinice vysazovány. Samotný výběr vhodného místa nestačí. Půdu vinice je dále zapotřebí pracně zbavit kamení („kamení z ní vybral“) a zkypřit. Teprve až poté je možné započít se samotnou výsadbou rostlin vinné révy, které jsou kvalifikovány jako „ušlechtilé.“ Tím práce spojená s vinicí nekončí, jelikož její dozrávající plody je třeba střežit před zvěří a zloději. Na tuto strážní funkci odkazuje verš: „Uprostřed ní vystavěl věž...“ a na očekávání spojená s budoucí úrodou jeho druhá část: „... i lis v ní vytesal a čekal, že vydá hrozny.“

Pozdější ztotožnění vinice s Izraelským domem ve verši 5,7 prozrazuje nevšední denotaci této písně, kterou je samotný Izraelský lid. Vinice jakožto způsob danosti Izraelského lidu jako své denotace, byla proroky užita pro její sémantické konotace, zahrnující především náročnou činnost spojenou s její výsadbou, ale i časovou náročností představující její neustálou ostrahu. Hospodin své konání s Izraelem připodobňuje k roli vinaře, jenž se navzdory své exemplární péči („Co se mělo pro mou vinici ještě udělat a já pro

⁵⁶³ TYDLITÁTOVÁ, Věra. *Stromy ve starozákonní tradici*. ISBN 978-80-86057-47-7. s. 160.

⁵⁶⁴ Iz 5,1-7.

ni neudělal?“) potýká s neúspěchem reprezentovanými „odpornými pláňaty.“ Trest za svévolné zplanění opečovávané výsadby je z hlediska této práce více než směřodatný:

5. *Nyní vás tedy poučím, co se svou vinicí udělám: Odstráním její ohrazení a přijde vniveč, pobořím její zídky a bude pošlapána.*
6. *Udělám z ní spoušť, nebude už prořezána ani okopána a vzejde bodláčí a křoví, mrakům zakážu zkrápět ji deštěm.*⁵⁶⁵

V textu se hned dvakrát opakuje téměř synonymní deklarace o odstranění „ohrady“, tentokrát v podobě „ohrazení“ a „zídky.“ Následek odstranění tohoto primárního formativního fenoménu je zkáza celého jevu, na níž poukazují způsoby danosti: „a přijde vniveč“ a „a bude pošlapána.“ Změna vztahu od láskyplné péče až téměř k otevřenému nepřátelství Hospodina k jeho lidu/vinici je vyjádřena absencí kulturní práce, jež je pro vinici nezbytná („nebude už prořezána, ani okopána“). Na ireverzibilní zkázu vinice odkazuje skutečnost, že již nebude dále vystavena životadárnému působení fenoménu vody („mrakům zakážu zkrápět ji deštěm“).

Pozitivní vztah k vinici/Izraeli v témže způsobu danosti nacházíme u Izajáše v 27 kapitole, kdy je vinici poté co si odpykala trest, zaslíbena budoucnost, jež má podobu obnovy původního (ideálního) vztahu vinaře ke své révě.

2. *V onen den zpívejte o vinici, jež dává ohnivé víno.*
3. *„Já, Hospodin, ji střežím, každou chvíli ji zavlažuji. Aby ji nic nepostihlo, noci dnem ji budu střežit.“*⁵⁶⁶

V této krátké deskripci ideálního vztahu vinaře k vinice nacházíme nejdůležitější lidské činnosti ve vztahu k vinici, jimiž je zavlažování a ochrana. Překvapivě se zde však na prvním místě, ani nikde dále v pokračující textové jednotce nesetkáváme s žádným způsobem danosti, který by odkazoval na znovuohrazení pozemku na němž se vinice nachází. Opakovaný důraz na zničení „ohrady“ kolem vinice v 5. kapitole knihy, nasvědčuje tomu, že si pisatel či případný redaktor byl pravděpodobně vědom formativního charakteru ohrady, a proto se domnívám, že se zde nepotýkáme s náhodným opomenutím formativního jevu ohrady, ale se záměrem autora/redaktora textu „ohradu“ v tomto místě nezmiňovat. K tomuto záměru mě taktéž přivádí i porovnání sémantiky sloves v obou textových jednotkách. Třetí verš 27. kapitoly dvakrát mluví o střežení vinice. Sloveso střežit (*natsar*) má v hebrejštině o něco málo širší sémantické pole než v češtině. V komparaci s textovou jednotkou 5,5-6 by zdvojený výskyt slovesa „střežit“, mohl odkazovat k péči o vinici,⁵⁶⁷ a to i v podobě kulturní činnosti „okopávání“ a „prořezávání“, které jsou v 5. kapitole vinici odepřeny. Způsoby daností odkazující k závlaze vinice se shodně vyskytují v obou textových jednotkách, v 5. kapitole jako „zakážu zkrápět jí deštěm“ a ve 27. kapitole ve způsobu danosti: „každou chvíli ji zavlažuji.“ Absence jakéhokoli způsobu danosti „ohrady“ lze vysvětlit přinejmenším dvěma

⁵⁶⁵ Iz 5,5-6.

⁵⁶⁶ Iz 27,2-3.

⁵⁶⁷ Bibleworks uvádí, že v poetickém jazyku sloveso *natsar* odkazuje k denotaci, jíž by šlo snad vystihnout jako „činit pečlivě to, co se má činit“, takto lze „střežit“ Smlouvu, Zákon, příkazy rodičů atd. *NATSAR*. In: Is 27,3. WTT. [electronic edition; BibleWorks 5.0].

relevantními způsoby. Repetice slovesa „střežit“ v 27. kapitole by mohla podtrhávat neustávající Hospodinovu přítomnost na vinici, takže ohrady ani zídky, již nebude více potřeba. Druhá alternativa beroucí v potaz následující 6 verš 27. kapitoly, by naznačovala, že Hospodin počítá s tím, že jeho vinice v budoucnu pokryje celou zemi. Za této situace nebude potřeba již žádného hrazeného prostoru, který by měl vinici chránit, před vnějším okolím. Navíc by případná přítomnost ohrady fakticky zabraňovala rozrůstání vinice mimo Hospodinem ohrazený prostor. Druhá varianta výkladu má tu výhodu, že umožňuje do sebe pojmout i zmíněnou první interpretaci. Obdobnou představu, kdy vinice zarůstá celou Zemi zaslíbenou, se nalézá v žalmu 80,⁵⁶⁸ z čehož lze usuzovat, že tato představa byla velmi pravděpodobně vlastní nejen autorovi, ale i předpokládaným posluchačům spisu.

6.1.7 Proroci: ohrada-bezpečné místo

Ohrada ve smyslu pastevecké ohrady je nejprimitivnějším a nejprvotnějším reprezentantem všech fenoménů, jež do této kategorie fenomenologicky spadají. Právě na příkladu sémantického rozboru ohrady lze dokázat přesah fenomenologické metody, jež je schopna skrze postihnutí „podstaty“ jevů, nacházet jejich případné souvislosti, jež stojí mimo možnosti percepce jazykovědných disciplín. Domnívám se, že materiální prostota konstrukce ohrady, neposkytující lidskému vnímání dostatek vjemů, na které by lidská mysl mohla „kreativně navazovat“, společně s jazykovým stářím tohoto výrazu, které sahá do prastaré pastevecké kultury, jsou příčinami úzkého sémantického pole tohoto slova. Jen ve výjimečných případech se lze setkat s metaforickým užitím tohoto způsobu danosti, které Frege označuje za neobvyklé spojení způsobu danosti s nějakou denotací.

12. *Jistotně tě celého posbírám, Jákobe, jistotně shromáždím pozůstatek Izraele, svedu jej dohromady jak ovce do ohrady, jako stádo doprostřed pastviště, zahemží se to zas lidmi.*⁵⁶⁹

Citovaný verš dokládá, nakolik je fenomén ohrady provázán s pasteveckou kulturou, z níž se zrodil. V jediném verši zmiňujícím ohradu, explicitně nacházíme prvky charakteristické pro pasteveckou kulturu jako: ovce, stádo, pastvina a v podobě nevyjádřeného podmětu i pastýř. Údajným historickým kontextem Hospodinova výroku vyřčeného ústy proroka Micheáše má být konec Izraelského království, zpečetěného pádem Samaří.⁵⁷⁰ Vybraný verš je příkladem budoucího utěšujícího zaslíbení, které se v knize kompozičně střídá s hrozbami.⁵⁷¹ Hospodin na tomto místě textu vystupuje v explicitně nevyslovené roli pastýře, který v budoucnu shromáždí rozptýlené ovce/lid zpět na své místo, do svého domova. V případě stáda ovcí lze

⁵⁶⁸ [„Vinnou révu z Egypta jsi vyňal, vypudil jsi pronárody a ji jsi zasadil. Připravil jsi pro ni všechno, zapustila kořeny a rozrostla se v zemi. Hory přikryla svým stínem, její ratolesti jsou jak Boží cedry, rozložila výhonky až k moři a své úponky až k Řece.“] Ž 80,9-12.

⁵⁶⁹ Mi 2,12.

⁵⁷⁰ [„Připustíme-li však možnost předpovídajícího proroctví, neexistují žádné přesvědčivé důvody, proč bychom měli Micheášovi upírat autorství kterékoli části knihy. (...) Zdrojem informací o časovém zařazení Micheášova působení je první verš.“] DILLARD, Raymond B. a Tremper LONGMAN. *Úvod do Starého zákona*. 2. vyd. Praha: Návrát domů, 2011. s. 382.

⁵⁷¹ *Ibid.* s. 384.

mluvit o ohradě jako o místě nocoviště stáda. Historické pozadí výpovědi, nás opravňuje k vyslovení domněnky, že tento verš reflektuje zkušenost s odvečením Izraelského obyvatelstva do protivníkovi říše, v níž hrozí jeho náboženské a národnostní „rozptýlení“. Hospodin se má v budoucnu projevit jako ten, jenž zajatý lid opět shromáždí, a to v hojném počtu, jak slibuje konec verše „zahemží se to zas lidmi.“ Shromážděný lid by podle předloženého obrazu neměl trpět nouzí ani ohrožením ze strany svých nepřátel, protože je mu přislíbeno, že se octne na ohrazené pastvině. Prorok měl zajisté své dobré důvody, proč neužil jazyka své současné (městské) kulturní vrstvy, kde by roli pastýře představoval král, stáda národ, ohrady městská zeď a pastviny dobře prosperující obchod, ale uchýlil se k jazyku předchozí kultury pastevecké. Možná, že prorokovo rozhodnutí vycházelo z idealizované představy pasteveckého života městskou kulturou, tak jak se jeho prostota a bezprostřednost vyzdvihují na příkladě Rekabejců. v 35. kapitole knihy Jeremiáš.⁵⁷²

6.1.8 Spisy: zahrada a vinice-místo něžnosti

V Písni písní, jež „je sbírkou a ne jednotným vyprávěním“⁵⁷³ nacházíme fenomény zahrady a vinice ve velmi těsném spojení mezi sebou, takže se zdá, že oba odkazují k jedné a téže denotaci milostných hrátek, což je obecně uznáváno za pravdivé tvrzení.⁵⁷⁴ Zde se však pokusíme pomocí textového kontextu zaměřit na odlišné způsoby danosti a odhalit tak jejich sémantická specifika. O vinici se Píseň zmiňuje sedmkrát a o zahradě šetkrát. Na ukázkou nám poslouží následující dva verše.

6. *Nehleďte na mne, že jsem až dočerna opálená, že mě tak ožehlo slunce. To synové mé matky se proti mně rozohnili: uložili mi vinice hlídat, neuhlídala jsem však vinici vlastní.*⁵⁷⁵

Tento způsob danosti explicitně podtrhává činnost „střežení“ vinice, která je spojena s nepohodlím snášet žár slunce. Text taktéž přímo naznačuje, že tuto činnost vykonávala dívka za trest. Již v nejstarších dobách si lidé byli vědomi toho, že lidé z vyšších společenských tříd mívali zpravidla světlejší pleť, než zbytek populace, což bylo způsobeno tím, že jejich bohatství jim umožňovalo na místo práce pod sluncem, pobývat ve stínu. Tato skutečnost vedla mnohokrát v dějinách lidstva k trendu zachovávat si neopálenou pleť, jako znak prosperity rodového zázemí a krásy. Skutečnost, že bratři poslali svou sestru za trest

⁵⁷² [„Domy nestavějte, semeno nerozsívejte a vinice nerozsívejte a vinice nevysazujte, nic vám nebude patřit...“] Jer 35,7.

⁵⁷³ DILLARD, Raymond B. a Tremper LONGMAN. *Úvod do Starého zákona*. 2. vyd. Praha: Návrat domů, 2011. s. 251

⁵⁷⁴ Za milostnou Poezii označuje Píseň např. bohemistka Kateřina Dejmalová: [„Konec konců ani kultický výklad, který Píseň chápe jako ohlas svátků plodnosti při hieros gamos Tammúze a Išary, neodporuje milostnému zaměření knihy.“] DEJMALOVÁ, Kateřina. *Vinice nebo zahrada...* s. 24. Nebo Dillard: [„Na základě vnitřní analýzy a komparativních dokladů je proto nejlepším závěrem, že Píseň písní je sbírkou poezie, která oslavuje lásku mezi mužem a ženou.“]. DILLARD, Raymond B. a Tremper LONGMAN. *Úvod do Starého zákona*. 2. vyd. Praha: Návrat domů, 2011. s. 247.

⁵⁷⁵ Pís 1,6.

hlídat vinici,⁵⁷⁶ následkem čehož došlo k jejímu opálení, mohla zrcadlit devaluaci její potenciální „hodnoty“, a to jak společenské, tak i morální či dokonce ekonomické (v tom smyslu, že svatba sestry mohla bratřím posloužit k vlastnímu zbohatnutí a vylepšení svého společenského postavení). Svědectví vypravěčky stylizované jako povzdech: „neuhlídala jsem však vinici vlastní“,⁵⁷⁷ lze interpretovat jako ztrátu vlastního panenství v mimomanželském styku, na což bratři vypravěčky reagovali popisovaným postihem.⁵⁷⁸ Zápletkou tohoto verše je nesplnění úkolu ohlídat vinici, jež v metaforické rovině poukazuje na neudržení dívčího panenství. Vinice i panenství jsou zde synonymy, které je třeba pečlivě střežit, před vnějším okolím.⁵⁷⁹ Nesplnění tohoto požadavku přináší sankci spojenou se ztrátou sociálního postavení, které se v případě majitele vinice projevuje formou ekonomické škody, jejímž důsledkem přichází o bohatství, které představuje prostředek společenské prestiže.

12. *Zahrada uzavřená jsi , sestro má, nevěsto, uzavřený val, zapečetěný pramen.*
13. *Vydáváš vůni jako sad s jablky granátovými, s výtečným ovocem, hennou i nardem,*
14. *s nardem a šafránem, puškvorcem, skořicí, se vším kadidlovým stromovým, myrhou a aloe, se všemi balzámy nejlepšími.*
15. *Jsi pramen zahradní, studna vody živé, bystřina z Libanónu.*
16. *Probud' se, vánku severní, přijď, vánku jižní, ať voní moje zahrádka, ať její balzámy proudí jak bystřiny, ať přijde do své zahrady můj milý a jí výtečné ovoce její.*⁵⁸⁰

Tato textová jednotka pojednávající o vztahu zahrady k milované „nevěště“ ze dvou shodných perspektiv, je v Ekumenickém překladu Bible nadepsaná názvem „Vůně lásky“. Daný úsek skutečně z velké části popisuje senzorické pachové vjemy, jejichž je zahrada zdrojem. Zcela ve shodě s předchozí fenomenologickou analýzou je zahrada popsána jako uzavřený prostor, a to dvakrát zopakováním přídavného jména „uzavřený“. Tato základní charakteristika je navíc umocněna ztotožněním zahrady se „zapečetěným“ pramenem. Zmínka o prameni opět potvrzuje, že voda tvoří jeden ze základních strukturních fenoménů zahrady. Ohrazenost zahrady je zde způsobem danosti, jímž „milý“ vyjadřuje nedostupnost své „nevěsty“. Prostor zahrady je mu žádoucím místem plným sladkých vůní vzácného koření a vybraného ovoce, do kterého milý touží proniknout, aby mohl požívat těchto „darů“ zahrady. Z kontextu této textové jednotky, poměrně zřetelně vystupuje paralela mezi zahradou a ženskou. Tato paralela je navíc zdůrazňována společnými charakteristikami obou zmíněných fenoménů, jakými jsou vůně a vlhkost, která je zde podána nejen ve způsobu danosti „pramene a bystřiny“, ale i výmluvným způsobem danosti „balzámu“. Závěr této textové jednotky je zakončen „nevěstinou“ výzvou a pozváním ke vstupu do prostoru zahrady a konzumaci jejích

⁵⁷⁶ Je-li činnost vykonávána za trest, pak fakticky implikuje, že jejím vykonáváním mohl být původně pověřen někdo jiný. Navíc hlídání vinice proti zlodějům a zvěři se svým charakterem profiluje jako typicky mužská činnost.

⁵⁷⁷ Pís 1,6.

⁵⁷⁸ Jako nepovolenou lásku kvalifikuje vztah mezi „milým“ a „nevěstou“ i Dejmalová. DEJMALOVÁ, Kateřina. Vinice nebo zahrada... s. 27.

⁵⁷⁹ [„Spojuje se zde [vinice] s motivem jejího střežení nebo ochrany, evidentní je rovněž erotický podtext, kontextuálně pak vždy následuje po přímém nebo metaforickém popisu milenky.“] *Ibid.*

⁵⁸⁰ Pís 4,12-16.

plodů. Od tohoto pozvání mění zahrada svého vlastníka, již přestává být „nevěsta“, která aktem pozvání převedla vlastnictví na svého „milého.“ Až do konce Písne se tudíž setkáváme s přivlastněním zahrady „milému“, ⁵⁸¹ který se v ní chová jako její suveréni pán. Reverze vlastnictví zahrady v jejím metaforickém významu ženské vagíny, nás odkazuje k (nejen) dobovému právnímu pojetí manželství, v němž jeho konzumací (a jemu předcházejícímu povolení, např. formou zásnub a výměnou darů), přechází žena a její nedotknutelnost představovaná patronátem původní rodiny, do sféry „vlastnictví“ manžela. Zahrada nese v milostné lyrice „aspekt ideálnosti, svátečnosti, krátkosti šťastných chvil...“ ⁵⁸²

6.1.9 Proroci: rysy zahrady v popisu Chrámu z Ezechielova vidění

Neobvyklý a detailní popis chrámu v závěrečných kapitolách Ezechielova spisu vede řadu odborníků k domněnce, že prorok Ezechiel jako historická postava byl odvečen do Babylónského zajetí chvíli poté, co započal svoji kněžskou službu v Jeruzalémském chrámě. ⁵⁸³ Útěšné proroctví o obnově chrámu, jenž je vyličen v eschatologických rysech, bylo určeno obyvatelům Jeruzaléma, přestože Ezechiel byl odvečen spolu s elitou města do jižní Mezopotámie do oblasti poblíž Nippuru, kde musíme spatřovat jeho faktické působišť. ⁵⁸⁴ Vybraný textový úsek je částí oddílu, v němž Ezechiel popisuje podobu chrámu, tak jak ho viděl ve svém vidění. ⁵⁸⁵ Při interpretaci tohoto oddílu je vhodné „respektovat symbolický charakter tohoto žánru a chápat celé vidění jako popis způsobu, jak Bůh v budoucnu požehná svému lidu.“ ⁵⁸⁶ Bezprostředním kontextem textového úseku 1-12, který otvírá novou kapitolu, je navazující úsek 13-23, který se věnuje rozdělení země mezi dvanáct izraelských kmenů. Město v němž bude umístěn chrám a jeho bezprostřední okolí je definováno jako svatý díl, který se stane majetkem kněží ze Sádokova rodu, neboť: „... dům Izraelský, ani jeho králové už neposkvrní mé svaté jméno svým smilstvem a mrtvými těly svých králů ani svými posvátnými návršími.“ ⁵⁸⁷ Chrám, jakožto nejsvětější a nejdůležitější prostor země, jehož předpolím je sestupně město a celá Země zaslíbená, je popsán v úvodních kapitolách oddílu. Nutno podotknout, že postup popisu chrámu koresponduje s naším fenomenologickým pozorováním. Chrám je popisován ve směru od hradby a jejích brán, směrem „dovnitř“, tedy k jevům nacházejícím se uvnitř chrámového prostoru, a to opět vzestupně přes nádvoří, domky pro personál, až k samotnému chrámu a jeho vnitřnímu rozčlenění. Vybraný textový úsek Ez 47,1-12 tvoří přechod mezi popisem chrámu a popisem rozdělení země. Jeho úvod se

⁵⁸¹ Například v 16 kapitole téhož úseku, [„Ať přijde do své zahrady můj milý a jí výtečné ovoce její.“] nebo [„Můj milý sestoupil do zahrady k záhonům balzámovým, aby v zahradách pásal a trhl lilie.“]. (Pís 6,1[2].

⁵⁸² DEJMALOVÁ, Kateřina. Vinice nebo zahrada... s. 29.

⁵⁸³ Toto mínění vyjadřuje např. Oesterley a Robinson. DILLARD, Raymond B. a Tremper LONGMAN. *Úvod do Starého zákona*. 2. vyd. Praha: Návrst domů, 2011. s. 304.

⁵⁸⁴ *Ibid.* s. 302.

⁵⁸⁵ Oddíl Ezechielova vidění „Nového Jeruzaléma“ se rozprostírá v kapitolách 40-48. *Ibid.* s. 309.

⁵⁸⁶ *Ibid.*

⁵⁸⁷ Ez 43,7. Sádokovci jsou v textovém úseku Ez 48,11. definováni jako ti, [„... kteří střeží to, co jsem jim světil. Oni nezbloudili jako lévijci, když bloudili synové izraelští.“]. Pod stromy posvátných návrší mohli být po Kenaánském vzoru pochováány významné osobnosti, jímž tento strom tvořil cosi jako živoucí památník. TYDLITÁTOVÁ, Věra. *Stromy ve starozákonní tradici*. s. 88.

vztahuje k chrámu, ale skrze popis vytékající vody zpod jeho prahu, se optika vyprávění přesouvá na oblasti země, jimiž zmíněná voda utvořivší řeku protéká.

1. *Přivedl mě znovu ke vchodu do domu. A hle, zespodu prahu domu vytékala k východu voda; průčelí domu je totiž obráceno k východu a voda tekla dolů zpod pravého boku domu na jižní straně oltáře.*
2. *A vyvedl mě branou severní a vedl mě venku okolo k vnější bráně směrem na východ. A hle, voda se řinula z pravého boku domu .*
3. *Když odcházel ten muž na východ, měl v ruce měřicí šňůru. Odměřil tisíc loket a provedl mě vodou; vody bylo po kotníky.*
4. *Znovu odměřil tisíc a provedl mě vodou; vody bylo po kolena. Odměřil další tisíc a provedl mě; vody bylo po bedra.*
5. *Odměřil ještě tisíc a potok nebylo možno přebrodit; voda vystoupila a muselo se v ní plavat; byl to potok, který se už nedal přebrodit.*
6. *Řekl mi: „Vidíš, lidský synu?“ Vedl mě dál a znovu mě přivedl k břehu toho potoka.*
7. *Když jsem se tam vrátil, hle, na břehu potoka bylo po obou stranách velmi mnoho stromů.*
8. *I řekl mi: „Tato voda odtéká do východního obvodu, teče dolů do Araby a vlévá se do moře. Tam, kde vtéká do moře, stávají se vody zdravými.*
9. *Každý hemžící se živočich bude žít všude, kam se vlévá potok. A ryb bude velmi mnoho. Neboť kam se vlévají ony vody, tam se vody moře stávají zdravými a zůstane naživu všechno tam, kam se ten potok vlévá.*
10. *I postaví se u něho rybáři; od Én-gedí až k Én-egljimu se budou rozprostírat sítě. Ryb rozličného druhu bude velmi mnoho jako ryb ve Velkém moři.*
11. *A však jeho bažiny a mělčiny nebudou ozdraveny, bude se tam získávat sůl.*
12. *Při potoku na obou březích vzejde rozličné ovocné stromy, jemuž nebude vadnout listí, jež nepřestane plodit, ale každý měsíc přinese rané plody, neboť vody, které je zavlažují, vytékají ze svatyně. Jeho ovoce bude sloužit za pokrm a jeho listí jako lék.“⁵⁸⁸*

Přestože postava Ezechielova „průvodce“ je nepochybně atraktivním tématem, omezíme se na tomto místě na výklad přírodních fenoménů, v souladu s intencí této práce. S ohledem na charakter krajiny starověké Palestiny, musela skupinu čtenářů, jimž byl text určen zarážet neobvyklá skutečnost, že s postupující délkou toku vody neubývá, ale naopak vždy několikanásobně přibývá.⁵⁸⁹ Implikovaný čtenář znal ze své zkušenosti opačný následek, kdy s přibývajícím délkou toku, vody v korytu ubývalo, což bylo zapříčiněno jak případně extrémně horkým podnebím, tak především odebíráním vody k zemědělským účelům, alespoň v těch oblastech které zemědělství umožňovaly.⁵⁹⁰

⁵⁸⁸ Ez 47,1-12.

⁵⁸⁹ HELLER, Jan. Chrámový pramen. In: *Ranní slovo* [rozhlasový pořad]. ČRo – Praha, 9.11.2003, 7:35-8:00.

⁵⁹⁰ Například řeka Barada protékající Damaškem, byla natolik odvodňována za účelem závlahy polí, že se několik kilometrů za Damaškem téměř ztrácela. *Ibid.* V tomto interpretovaném úseku se ukazuje nejen užitečnost, ale samotná potřeba brát při interpretaci v potaz kulturně-dějinné souvislosti, bez nichž by si čtenář uvyklý na přírodní podmínky mírného klimatického pásu, stěží uvědomil popisovaný kontrast.

Voda v prostoru svatyně⁵⁹¹ byla obvyklým prvkem, užívaným v nejrůznějších fázích bohoslužby, nebo v obřadech, které se váží bezprostředně k bohoslužbě.⁵⁹² Většina starověkých svatyní tuto vodu držela v cisternách zbudovaných k tomuto účelu. Nezávisle na jejich objemech i pro tyto cisterny platí pravidlo, že zdroje v nich obsažené vody jsou pouze omezené, a proto bylo nezbytné i touto vodou šetřit, jakožto ostatně každou vodou ve starověkém Předním východě. Skutečnost, že Ezechiellovo vidění popisuje neustálé vytékání vody z prostoru svatyně, je skutečností v reálných podmínkách neuskutečnitelnou a proto eschatologickou. Pro tuto interpretaci svědčí i popis přibývání vody v korytu řeky, který ostře kontrastuje s lidskou zkušeností. Dalším eschatologickým prvkem ve vyprávění je „průvodcovo“ tvrzení, že sladká voda tekoucí do slaného moře má moc slanou vodu odsolit a učinit mořskou vodu vodou „zdravou“. Geografické určení místa „od Ěn-gedí až k Ěn-eglaimu“,⁵⁹³ poukazuje, že „průvodce“ míní označovaným mořem tzv. Mrtvé moře, které je nejslanějším jezerem světa. Ezechiel zde aplikuje do Palestinských podmínek závažný problém jižních oblastí Mezopotámie, kde úrodná půda byla ohrožována nejen solí pronikající do koryta řek z moře působením slapových jevů, ale i spodní vodou, jež svým vztlínáním nasolovala půdu zespoda. Zatímco pomocí hrází bylo možné slanou říční vodu držet mimo koryta zavlažovacích kanálů, tak prosolování půdy zdola se zabránit nedalo.⁵⁹⁴ Tento kontext činí z tvrzení skutečný eschatologický div. Krajina ani lidé v eschatologické budoucnost nebudou trpět žádným nedostatkem, což dokládá tvrzení následujícího verše slibující zachování slaného charakteru jezera v jeho mělčinách. Nadpřirozený charakter vody vytékající z nejposvátnějšího prostoru se projevuje eschatologickou plodností břehů řeky, jejichž stromové má pravidelně plodit každý měsíc roku, jeho listí má navíc sloužit jako lék proti nemocem, z čehož by snad šlo vyvozovat s přihlédnutím k životodárnému charakteru vod, jimiž jsou tyto stromy zavlažovány, že v eschatologické budoucnosti nebudou existovat nevyléčitelné nemoci. Plodnost vody je nepochybně zapříčiněna tím, že za její zdroj nelze považovat zemi např. formou možného pramene, jenž by se nacházel pod prostorem svatyně, ale Hospodina sídlícího trvale v podobě své slávy ve své svatyni (domě).⁵⁹⁵

⁵⁹¹ Zvolená textová jednotka vypovídá opakovaně o denotaci „svatyně“, způsobem danosti „dům.“ Jedná se opět o dva způsoby daností vztahujících se k totožné denotaci. Způsob danosti „svatyně“ či „chrámu“ se vztahuje k denotaci z pohledu lidské percepce a akcentuje výjimečný charakter uctivé distance, jež je zapotřebí si chovat k posvátnému místu, zatímco způsob danosti „dům“ akcentuje reálnou (možná o něco méně slavnostní) skutečnost, že se chrám stal božstvu domovem, v němž se božstvo usídlilo a „reálně“ v něm přebývá. Ezechiel tímto způsobem danosti nechce poukazovat na profanaci místa Hospodinova přebývání, ale naopak chce vyzdvihnout svoji zkušenost vidění Hospodinovy přítomnosti v chrámě.

⁵⁹² Srov. „Fenoménu vody“. s. 47.

⁵⁹³ Ez 47,10

⁵⁹⁴ BÍČ, Miloš. *Při řekách babylónských*. Praha: Vyšehrad, 1990. ISBN 80-7021-032-X. s. 19.

⁵⁹⁵ K tomuto stavu Hospodinovy přítomnosti poukazuje 43. kapitola popisující příchod a usídlení Hospodinovy slávy v chrámě. [„A řekl mi: „Lidský synu, viděl jsi místo, kde je můj trůn, místo, kde je *podnož* mých nohou. Tam chci navěky přebývat uprostřed synů Izraele...“]. Ez 43,7.

7 Fenomén zahrady v Novém zákoně

7.1 Ježíšova zahrada v Janově evangeliu

Janovo evangelium se jako jediné dvakrát zmiňuje o zahradě, a to právě v závěru Ježíšova života. Symbolický charakter Janova evangelia, přímo vybízí k symbolické interpretaci líčeného jevu zahrady. Vzhledem k předpokladu, že autor Janova evangelia byl seznámen se synoptickými evangelií, se domnívám, že autorovo umístění poslední fáze Ježíšova života do prostoru zahrady, s sebou neslo přinejmenším pro něj a předpokládané (zasvěcené) posluchače určitý specifický význam. Tento význam byl pro autora pravděpodobně natolik signifikantní, že se oproti synoptickému líčení scény v prostoru poblíž hrobu, rozhodl přenést své líčení scény po Ježíšově ukřižování do prostoru zahrady, čímž se úmyslně vzdálil líčení Ježíšova hrobu zachyceného synoptickou tradicí, kterou Jan pravděpodobně znal, jak o tom bude ještě pojednáno níže. V následujících řádcích kapitoly se pokusíme Janův symbolický charakter zahrady vyložit s ohledem na starozákonní vrstvu jevu.

Za první textovou jednotku nám k interpretaci poslouží úvodní znění 18. Kapitoly Janova evangelia.

1. *Po těch slovech šel Ježíš se svými učedníky za potok Cedron, kde byla zahrada; a do ní vstoupil on i jeho učedníci.*
2. *Také Jidáš, který ho zradil, znal to místo, neboť Ježíš tam se svými učedníky často býval.⁵⁹⁶*

Předcházející dějová linie líčící Janovskou večeři Páně, speciální janovská látka předpokládá ustálenost eucharistie v křesťanské liturgii, takže samotný popis večeře Páně vynechává ve prospěch vysvětlení jejího významu formou vzájemného omývání nohou. Hned poté, co je Jidáš označen za zrádce a následně odchází. Dějová linie je náhle přerušena dlouhou Ježíšovou řečí k učedníkům, která obsahuje podobenství o kmeni a ratolestech, slovo o poslání učedníků a zaslíbení Ducha svatého. Po jejím ukončení nás narativ informuje o tom, že se Ježíš se svoji nejbližší skupinou následovníků odebral do zahrady, za potok Cedron.⁵⁹⁷ Autorova poznámka, že v tomto místě Ježíš často pobýval, činí ze zahrady nejen obvyklé, ale snad i oblíbené místo Ježíšova pobytu na zemi. Vycházejí z fenomenologické analýzy i sémantického pole pojmu zahrada v Tanachu, musela zahrada představovat pro Ježíše a jeho blízké místo, v němž se cítili v noci bezpečně a během dne příjemně, především díky výskytu „živého“ stínu. Na tuto informaci, lze však nahlížet i čistě pragmaticky s ohledem na stupňující se konflikt, mezi Ježíšem a Jeruzalémským obyvatelstvem,⁵⁹⁸ který je možné vyložit tak, že pro Ježíše nebylo uvnitř hradeb města bezpečno, nebo dokonce tak, že nikdo z obyvatel by u sebe Ježíše neubytoval z obav před reakcí spoluobčanů. V souladu se symbolickou intencí textu, však ponechme tyto interpretace a jim podobné historické

⁵⁹⁶ J 18,1-2

⁵⁹⁷ Z předchozího popisu starověkých zahrad v této práci, lze vyvozovat, že líčená zahrada se mohla historicky nacházet v těsné blízkosti Cedronu, jenž jí sloužil jako zdroj závlahy.

⁵⁹⁸ Srov. např. kapitolu 10,22-40 nazvanou „Rozmluva ve svátek posvěcení chrámu“, během níž „židé“ opakovaně Ježíše napadali. V podání narativu je Ježíš při svém pozdějším „triumfálním“ vjezdu do Jeruzaléma oslavován poutníky, kteří dorazili za účelem oslavit Pesach v Jeruzalémě, a nikoli místním obyvatelstvem.

rekonstrukce stranou, neboť neodpovídají zamýšlené intenci autorova textu. Ježíšovým pobytem mimo Jeruzalém se snad autor značí poukázat na vztah, který Bůh k tomuto městu chová. Na základě předchozího výzkumu mějme na paměti, že na město lze nahlížet jako na posvátné předpolí chrámu, či čistě jazykově na jeho synekdochu. Distance mezi městem a místem Ježíšova pobytu je několikanásobně umocněna limitními fenomény řeky a zídky či ohrady (která není explicitně zmíněna, ale na níž usuzujeme ze způsobu danosti „vstoupit do“), které místo Ježíšova pobytu oddělují (nejen) symbolicky od města, které je do sebe uzavřené hradbami. V tomto symbolickém pojetí pisatele (které je vztaženo na osobu Ježíše), plní tato zahrada funkci místa, v němž přebývá Bůh. V porovnání s chrámem, od něhož se předpokládá, že právě v jeho nitru se nachází místo Boží přítomnosti, se zahrad jeví jako alternativní bohoslužebný prostor, jehož funkce mu byla přiřknuta přítomností postavy zjevujícího se spasitele.⁵⁹⁹ Janova zahrada, stojí z hlediska kompozice narativu na místě, kde synoptici líčí Ježíšovu modlitbu v zahradě Getsemanské.⁶⁰⁰ Ježíšova prostrace během modlitby v Getsemanské zahradě, podle mého soudu explicitně dokazuje liturgický význam tohoto prostoru i v synoptické tradici. Jan, který (pravděpodobně) tento liturgický význam v synoptických evangeliích postřehl, ho vyjadřuje jinak a na jiném místě narativu, což je ostatně pro styl Janova slohu typické.⁶⁰¹ Pro tento výklad svědčí i velmi pravděpodobný záměr aludovat situaci tzv. rajského stavu v zahradě Eden, která je společná všem evangelistům, společně se snahou vyličit postavu Ježíše jako nového Adama.⁶⁰²

40. *Vzali Ježíšovo tělo a zabalili je s těmi vonnými látkami do lněných pláten, jak je to u Židů při pohřbu zvykem.*

41. *V těch místech, kde byl Ježíš ukřižován, byla zahrada a v ní nový hrob, v němž dosud nikdo nebyl pochován.*

42. *Tam položili Ježíše, protože byl den přípravy a hrob byl blízko.*⁶⁰³

Soudě z poznámek zanechaných v Tanachu, byla praxe pohřbívání do nejrůznějších jeskyní Izraeli velmi blízká,⁶⁰⁴ to nelze tvrdit o případném pohřbívání „do země“ v prostoru zahrady.

⁵⁹⁹ K charakteristice Janova evangelia patří Ježíšovy přímočaré zjevovatelské výroky uvozené slovním spojením: „Já jsem“, které kontrastují s prvkem tzv. mesiánského tajemství synoptických evangelií. POKORNÝ, Petr. *Literární a teologický úvod do Nového zákona*. Praha: Vyšehrad, 1993. ISBN 80-7021-052-4. s. 90. a 137.

⁶⁰⁰ Janova „Ježíšova modlitba za učedníky“ se neodehrává v prostoru zahrady a ani v intenci se s modlitbou Getsemane nesetkává, ačkoli pravděpodobně tuto modlitbu z hlediska kompozice nahrazuje. Významový obsah getsemanské perikopy je dle Pokorného vyjádřen v J 12,27. *Ibid.* s. 133.

⁶⁰¹ [„Jan píše zvláštním, „spirálovitým“ slohem, takže se vždy po čase, jakoby na vyšší rovině, vrací k tématu, které před časem opustil.“] *Ibid.* s. 134. Jan měl znát kompozici i látku synoptických evangelií, avšak míru této jeho znalosti synoptického materiálu, nelze přesně rekonstruovat. *Ibid.* s. 132. [„Protože Jan vypráví všechno svým jazykem, takže jeho interpretace je spojena s hlubokou modifikací literárního subžánru evangelia, nedovedeme určit, zda synoptický materiál měl před sebou v písemné podobě, nebo jej slyšel jen předčítat, nebo strukturu některého synoptického evangelia znal jen z referátu další osoby.“] *Ibid.* s. 133.

⁶⁰² Explicitně spojuje Ježíše Nazaretského s Adamem Ježíšův rodokmen v Lukášově evangeliu. Viz L 3,23-38

⁶⁰³ J 19,40-42

⁶⁰⁴ [„Co tu pohledáváš, koho tu máš, žes tu vytesal pro sebe hrob? Dal sis hrob vytesat vysoko, dal sis vyhloubit příbytek ve skále!“] Iz 22,16 nebo [„ať mi přenechá svou makpelskou jeskyni, která je na konci jeho pole; ať mi ji před vámi přenechá za plnou cenu stříbra, abych měl vlastní hrob.“] Gn 23,9

Případný historický zvyk pohřbívání v zahradě jakožto nejméně přírodního prostoru, by zvláště v podmínkách starověké Palestiny, byl nepřipustnou devalvací kvality půdy, nehledě na případné nežádoucí mytologické konotace, které by se v podobné praxi mohly objevovat. O uložení Ježíšova těla do vytesaného hrobu podle izraelského zvyku svědčí zmínky v synoptických evangeliích.⁶⁰⁵ Důvod proč Jan umísťuje tento hrob do prostoru zahrady, opět nemusí spočívat v pragmatické motivaci, že toto místo bylo blízko Ježíšovi smrti.⁶⁰⁶ Za případnější se zdá interpretovat zahradu symbolicky, a tedy jako místo obdařené plodivými silami života, které s přihlédnutím k bohoslužebnému významu zahrady v Janově narativu, nelze přisuzovat přirozené úrodnosti země, která může plnit maximálně funkci prostředníka, ale Hospodinově všeoživující moci. Denotace této všeoživující moci je vyjádřena způsobem danosti zahrady, která se ze všech dostupných organických způsobů daností, jeví jako nejvhodnější.

13. *Otázali se Marie: „Proč pláčeš?“ Odpověděla jim: „Ondesli mého Pána a nevím, kam ho položili.“*
14. *Po těch slovech se obrátila a spatřila za sebou Ježíše; ale nepoznala, že je to on.*
15. *Ježíš jí řekl: „Proč pláčeš? Koho hledáš?“ V domnění, že je to zahradník, mu odpověděla: „Jestliže tys jej, pane, ondesl, řekni mi, kam jsi ho položil, a já pro něj půjdu.“*
16. *Ježíš jí řekl: „Marie!“ Obrátila se a zvolala hebrejsky „Rabbuni“, to znamená „Mistře“.⁶⁰⁷*

V tomto úseku textu bude předmětem výkladu Mariin „zmýlení se“ v prvotní identifikaci vzkříšeného Ježíše. Pragmatickým tendencím výkladu, které postavu zahradníka považují za nepovolnější osobu, jež by se měla v zahradě nacházet, lze vzdorovat poukazem, že synoptičtí evangelisté se nejen o žádném zahradníkovi nezmiňují, ale dokonce zcela nepragmaticky upřednostňují v daném textovém úseku postavu anděla, či mladíka v rouchu sedícího uvnitř hrobu. Komparace této pasáže Janova evangelia se synoptickými evangelií ukazuje, že Jan si byl vědom jejich „tradice“ zmiňovat postavy andělů u vchodu do vytesaného hrobu v tomto místě rozuzlení zápletky vyprávění. Tuto tradici Jan přebírá, takže se taktéž zmiňuje o dvou andělech v bílém rouchu, ale zároveň Jan tuto tradici upravuje svým vlastním specifickým způsobem v podobě přenesení pozornosti na postavu zahradníka, který se posluchačům Janova evangelia jeví v symbolických konturách Janovské zahrady, o nichž

⁶⁰⁵ [„Nalezly však kámen od hrobu odvalený.“] L 24,2 [„Ten koupil plátno, sňal Ježíše z kříže, zavinul ho do plátna a položil do hrobu, který byl vytesán ve skále, a ke vchodu do hrobu připravil kámen.“] Mk 15,46 [„a položil je do svého nového hrobu, který měl vytesán ve skále; ke vchodu do hrobu přivalil veliký kámen a odešel.“] Mt 27,60. Podle Biče lze očekávat, že Izrael navázal na způsoby pohřbívání, které byly typické pro Kenaán, ještě před jeho příchodem do země. Ve všech historických érách, preferovali obyvatelé Kenaánu tesané hroby do skály a vývoj ukládání těl se pohyboval od hrobů masových, přes hroby individuální až po hroby rodinné. BÍČ, Miloš. *Ze světa Starého zákona I.* s. 122-126. O blíže neurčené dynastické hrobce judských králů podávají svědectví obě dvě knihy královské ve způsobu danosti obratu „ulehl ke svým otcům a byl pohřben vedle svých otců v Městě Davidově“. Srov. např. 2 Kr 12,22[21]

⁶⁰⁶ [„V těch místech, kde byl Ježíš ukřižován, byla zahrada a v ní nový hrob, v němž dosud nikdo nebyl pochován.“] J 19,41

⁶⁰⁷ J 20,13-16

bylo pojednáno výše. Svědectví textu, podle něhož Marie prvně Ježíše nepoznala, nasvědčuje cosi o proměně vnějšího vzhledu vzkříšeného Ježíše.⁶⁰⁸ Z informace, že Ježíš Marii oslovil, když k němu byla otočena zády, lze vyvodit, že proměna vzhledu se dotýká i vnitřní proměny, kterou zde reprezentuje způsob danosti „hlasu“. Z Mariina výroku „jestliže tys jej, pane, odnesl, řekni mi, kam jsi ho položil, a já pro něj půjdu.“,⁶⁰⁹ implicitně vyplývá, že na první pohled se jí vzkříšený Ježíš jeví jako zahradník, jemuž jakožto vlastníku (nebo přinejmenším správci) připisuje „právo“ manipulovat s mrtvým tělem. Vezme-li se v potaz vypravovanou skutečnost, že před Marii měli stát dva andělé, kteří s ní hovořili,⁶¹⁰ ale Marie se na Ježíšovo tělo (nečekaně) doptává zahradníka, pak nahlédneme autorovo „skryté“ výsostné postavení, které zahradníkovi přisuzuje Zahradník je v symbolice evangelia tím, kdo má „moc“ nad zahradou, tím kdo jí vládne, a tím kdo ve své osobě reprezentuje její plodivé síly. Poslední dva zmíněné významy, nejsou v 15 verši zřetelně patrné, neboť jsou v sémantickém poli postavy zahradníka dosud „zasunuté“. K zpětnému odhalení denotace, na níž chtěl autor prostřednictvím postavy zahradníka odkázat, dochází hned v následujícím 16. verši, Mariiným zvoláním „Rabbuni“, v momentě anagorize kdy v domnělém zahradníkovi rozpoznává identitu Ježíše. Ježíšův pozměněný vzhled následkem vzkříšení, je v logice Janova narativu poznamenán charakterem (podstatou) fenoménu zahrady, v níž mělo dojít k události vzkříšení. Následkem toho se v Ježíšově vzezření projevují Adamovy „rysy“ zahradníka,⁶¹¹ které možná měli posluchače dovést k představě, že Ježíš jakožto pán zahrady, reprezentuje svojí postavu zosobněné plodivé síly zahrady, jejichž moc zasahuje i za hranice fyzické smrti.

7.2 Fenomény zahrady ve Zjevení Janově

V této poslední stati rozšíříme svůj úhel pohledu a zaměříme se na všechny fenomény, které jsme detekovaly jako strukturní fenomény ohrady. S pojmem zahrada se ve Zjevení vůbec nesetkáváme, přesto je toto apokalyptické dílo na jevy související se zahradou velmi bohaté. Domnívám se, že absence pojmu zahrada je způsobena autorovým položením důrazu na vizi eschatologického Jeruzaléma, ve zcela obvyklém způsobu danosti města. Je to právě fenomén města co ve vybraných textových jednotkách plní roli sémantického výchozu referentu, k němuž se symbolické významy okolních znaků vztahují. Jinými slovy představuje město výchozí nesymbolický znak ve funkci fixního referentu, od kterého se „odrážejí“ významy k městu se vztahujících způsobů danosti. Případný výskyt podobně komplexního fenoménu, (čímž „město“ nepochybně je) jako např. „zahrady“, by konkuroval pozici výchozího referentu „město“ a tak by zvýšil možnost neporozumění symbolickým výpovědím ostatních způsobů danosti. Ono riziko neporozumění by potenciálně mohlo vzniknout chybným přiřazením způsobu danosti k jednomu ze dvou fixních referentů.

⁶⁰⁸ Pro zamýšlené posluchače Janova evangelia bylo Mariino oslovení Ježíše /zahradníka řeckým sémanticky širokým výrazem κύριε, pravděpodobně předznamenáním budoucího Mariina „prohlédnutí“. K neurčitosti výrazu Κύριος viz POKORNÝ, Petr, Jakub ČAPEK, Růžena DOSTÁLOVÁ, et al. *Hermeneutika...* s. 35.

⁶⁰⁹ J 20,15

⁶¹⁰ [„Otázali se Marie: „Proč pláčeš?“ Odpověděla jim: „Odesli mého Pána a nevím, kam ho položili.“]

⁶¹¹ Kromě stylizace postavy Adama do funkce zahradníka v Gn 2,8, počítám k těmto rysům nového Adama i evangelijní mesiášské tituly jako např. označení „Syn Davidův“ (Mt 20,30) nebo „Syn Boží“ (Mk 15,38), které odkazují ke královskému majestátu Ježíšovy postavy.

Vztah mezi referenty, popisovaný Fregeho jazykovými prostředky, může být někdy záměrně autorem zamýšlen, a to především za účelem vyvolání uměleckého efektu. Tento vztah je současnou jazykovědou označován jako metonymie, která svým charakterem těsně sousedí s metaforou. Metonymií se míní přenesení významu z jednoho objektu na objekt druhý na základě tzv. vnitřní podobnosti.⁶¹² Jinde záměrně navazovaný vztah metonymie, by byl v již tak velmi symbolickém stylu řeči Zjevení zdrojem neporozumění.

2. *A viděl jsem od Boha z nebe sestupovat svaté město, nový Jeruzalém, krásný jako nevěsta ozdobená pro svého ženicha.*
3. *A slyšel jsem veliký hlas od trůnu: „Hle, příbytek Boží uprostřed lidí, Bůh bude přebývat mezi nimi a oni budou jeho lid; on sám, jejich Bůh, bude s nimi,*
4. *a setře jim každou slzu z očí. A smrti již nebude, ani žalu ani nářku ani bolesti už nebude – neboť co bylo, pominulo.“*
5. *Ten, který seděl na trůnu, řekl: „Hle, všechno tvořím nové.“ A řekl: „Napiš: Tato slova jsou věrná a pravá.“*
6. *A dodal: „Již se vyplnila. Já jsem Alfa i Omega, počátek i konec. Tomu, kdo žízní, dám napít zadarmo z pramene vody živé.*
7. *Kdo zvítězí, dostane toto vše; já mu budu Bohem a on mi bude synem.*⁶¹³

Vidění sestupujícího Jeruzaléma, které má přijít z místa, na němž se nachází Bůh, je bohaté na způsoby daností vztahujícími se k zahradě. Na prvním místě autor jmenuje krásu města, které je (jakoby) božskou partnerkou Boha. Z rozboru Písne písní bylo zjištěno, že zahrada byla v Tanachu spojována s místem milostných hrátek. „Město Jeruzalém“ na tomto místě nahrazuje způsob danosti zahrady, ale odkazuje k totožné denotaci, kterou je prostor exkluzivního Hospodinova zájmu, po němž Hospodin (dokonce milostně) touží a usiluje o proniknutí dovnitř. Ve srovnání s negativními hodnotami, které jsou městům např. v knize Genesis přičítány, je sestupující Jeruzalém jejich pozitivním antitypem. Za předpokladu, že ústní tradice zachovala některé prastaré motivy pastevecké kultury (jako např. nedůvěry k městům),⁶¹⁴ pak lze na Jeruzalém Zjevení nahlížet jako na produkt městské řecko-římské kultury, která ve fenoménu města zhmotňuje ty nejryzejší lidské duchovní síly.⁶¹⁵ Třetí verš

⁶¹² [„... slovo se při metonymii nepřenáší, nýbrž se ho užívá ve vlastním významu o tom, co je jeden ze znaků věci, která se má zvláštním způsobem pojmenovat.“] NOVOTNÝ, František. Co je to metonymie. In: *Listy filologické* [online]. ©1956, [cit. 30.6.2016]. Dostupné z:

https://www.jstor.org/stable/23460847?seq=1#page_scan_tab_contents. s. 1.

⁶¹³ Zj 21,2-7

⁶¹⁴ Např. i po dobytí Damašku, žil umajjovský chalífa Mu'ávija ještě dlouhou dobu před branami města ve stanu. O velmi pozvolném usazování kočovných arabů svědčí i tento citát: [„Jednotlivé náboženské skupiny obývaly svá území: sídlem křesťanského obyvatelstva a Židů byla hlavně města [...] Arabové se usazovali na venkově. MÍŘÁTSKÁ, Dana. Geografické aspekty vzniku Izraele. Bakalářská práce. Brno. Masarykova univerzita, Pedagogická fakulta, Katedra geografie, 2009. Vedoucí práce Dana Hübelová. s. 37.

⁶¹⁵ Už jen samotná urbanistická struktura helenistické polis naznačuje, že ve významové rovině město představovalo nejstrukturovanější, a tedy „nej-logičtější“ myslitelný prostor. [„Helénistické město- Antický městský stát (polis) byl modelem řecké civilizace, která dosáhla svého vrcholu v Athénách ve 4. st. př. Kr. [...] Dokonce i v Palestině se zakládalo mnoho helénistických měst. Byly zárukou veřejného řádu a zároveň ekonomickým a kulturním centrem.“] HELEBRANTOVÁ, Eva. Hlavní důrazy zvěstování u vybraných

posluchače zpravuje o tom, že Hospodin se již uvnitř ohrazeného prostoru nachází a vzhledem k svému lidu, který je metonymií „nevěsty Jeruzalém“ stojí ve specifickém a výsadním vztahu vzájemnosti, jenž je určen poněkud obecným způsobem danosti „Bůh bud přebývat mezi nimi a oni budou jeho lid;“. Ve čtvrtém verši lze spatřovat nepříliš zřetelné echo Ezechielova vidění budoucího chrámu (Ez 47,12), jehož vody mají zapříčinit enormní plodnost stromové země, což způsobí pravděpodobně i zvýšení účinnosti přírodních medikamentů, které by měly mít schopnost odstranit lidské nemoci. Je-li nalezená intertextuální souvislost mezi texty autorem zamýšlená, pak autor Zjevení ve svém textu zaslíbené prvky eschatologické existence, oproti Ezechielovu znění ještě více zradikalizoval tvrzením, že v jím spatřené eschatologické budoucnosti, nejen že budou vymýceny nemoci, ale dokonce „a stře jim každou slzu z očí. A smrti již nebude, ani žalu ani nářku ani bolesti už nebude – neboť co bylo, pominulo.“⁶¹⁶ Janovo subjektivní vnímání věcí budoucích, je objektivně potvrzeno samotným Hospodinovým výrokem přitakávajícím Janovu sdělení slovy „Hle, všechno tvořím nové“ a „tato slova jsou věrná a pravá“. Bůh dokonce původní Janův neurčitý způsob danosti popisující výlučnost vztahu mezi Bohem a lidem upřesňuje a stupňuje familiárně zabarvenou konstatací „já mu budu Bohem a on mi bude synem.“⁶¹⁷ Boží vláda nad budoucím Jeruzalémem je vyjádřena způsobem danosti: „... Tomu, kdo žízní, dám napít zadarmo z pramene vody živé“,⁶¹⁸ který se pravděpodobně vztahuje k aktu královské intronizace jeruzalémských panovníků.⁶¹⁹ Mám zde na mysli aluzi na Gichónský pramen, z kterého měl král dávat pít svému lidu, na znamení toho, že je svému lidu „pramenem“, z něhož bude mít užitek.⁶²⁰

22. *Avšak chrám jsem v něm nespatriil: Jeho chrámem je Pán Bůh všemohoucí a Beránek.*

23. *To město nepotřebuje ani slunce ani měsíc, aby mělo světlo: září nad ním sláva Boží a jeho světlem je Beránek.*

24. *Národy budou žít v jeho světle; králové světa mu odevzdají svou slávu.*

25. *Jeho brány zůstanou otevřeny, protože stále trvá den, a noci tam už nebude.*

26. *V něm se shromáždí sláva i čest národů.*

27. *A nevstoupí tam nic nesvatého ani ten, kdo se rouhá a lže, nýbrž jen ti, kdo jsou zapsáni v Beránkově knize života.*⁶²¹

Vybranému textovému úseku předchází několikanásobné upozornění na mohutnost, pevnost a především výšku městských hradeb: „a změřil i výšku a bylo to sto čtyřicet čtyři loket lidskou mírou, kterou použil anděl.“⁶²² Verš 22 sděluje zásadní informaci, že Jeruzalém bude bez chrámu, který v době sepsání spisu již několik desítek let neexistoval, protože celé město

Apoštolských a Církevních Otců. Diplomová práce. Praha: Univerzita Karlova, Husitská teologická fakulta, 2011. Vedoucí práce: Ján Liguš. s. 8.

⁶¹⁶ Zj 21,4

⁶¹⁷ Zj 21,7

⁶¹⁸ Zj 21,6

⁶¹⁹ 1 Kr 1,33-34

⁶²⁰ WYATT, Nick. *Myths of power...* s. 54. Wyatt následující tuto myšlenku jde ještě dál, dochází k závěru, že [„je tu mnoho dalších pádných důvodů, proč identifikovat Eden s Jeruzalémem.“] Srov. *Ibid.* s. 55.

⁶²¹ Zj 21,22-27

⁶²² Zj 21, 17

bude naplněno Bohem. Jeruzalém na sebe nejen zástupně, ale de facto převezme funkci chrámu, o níž bylo řečeno, že spočívá v možnosti setkávat se s božstvem na místě jeho velmi pravděpodobného výskytu, jehož „připoutanost“ k danému místu chrám znázorňuje nejen fakticky, ale i jazykově ve způsobu danosti „domu“ jakožto příbytku božstva. Tvzení o rozšíření svátostného prostoru svatyně na celé město, se opírá o 27 verš 21 kapitoly, za jehož důrazem na neposkvrnitelnost prostoru uvnitř hradeb, je možné rozeznat aluzi na systém příkazů a zákazů regulujících přiblížení se a vstup do svatyně.⁶²³ Boží „zářivá“ přítomnost neomezovaná na prostor nejsvětější svatyně učiní slunce i měsíc, jakožto zdroje světla nepotřebnými,⁶²⁴ neboť nad městem má zářit sláva Boží, která na rozdíl od slunce či měsíce nebude město opouštět (zapadat za horizont) a uvolňovat tak místo tmě,⁶²⁵ která je snad téměř ve všech náboženských tradicích považována za nebezpečný a nepředvídatelný jev, u něhož převládá negativní zabarvení.

28. *A ukázal mi řeku živé vody, čiré jako křišťál, která vyvěrala u trůnu Božího a Beránkova.*

29. *Uprostřed města na náměstí, z obou stran řeky, bylo stromoví života nesoucí ovoce dvanáctkrát do roka; každý měsíc dozrává na něm ovoce a jeho listí má léčivou moc pro všechny národy.*

30. *A nebude tam nic prokletého. Bude tam trůn Boží a Beránkův; jeho služebníci mu budou sloužit,*

31. *budou hledět na jeho tvář a na čele ponesou jeho jméno.*

32. *Noci tam již nebude a nebudou potřebovat světlo lampy ani světlo slunce, neboť Pán Bůh bude jejich světlem a budou s ním kralovat na věky věků.⁶²⁶*

Osobní přítomnost Boha ve městě je ve 28 verši částečně personifikována v objektu Božího trůnu, z něhož vyvěrají křišťálově čisté vody. Obraz trůnu, zde z hlediska funkce nahrazujícího chrám a obraz vyvěrajících vod je přímou a vědomou aluzí na Ez 47 1,1-12. Rozdíl mezi oběma obrazy, kromě již zmíněného místa vyvěrání vod, spočívá v exkluzivistickém líčení Zjevení, které mimořádně životadárné účinky těchto vod líčí pouze ve vnitřním prostoru města a ani jednou se nezmiňuje o tom, kam a zdali tyto vody vyvěrají i mimo město. Trůn je navíc v porovnání s nejsvětější svatyní chrámu místem neskrýté Boží přítomnosti, místem v němž je možné setkávat se s Bohem tváří tvář, bez omezení v podobě chrámových okrsku a opony velesvatyně. Následující verše, v nichž řeka protíná prostor náměstí, dávají tušit, že tato voda zůstává exkluzivisticky přítomná výlučně v prostoru budoucího Jeruzaléma. Mám za to, že autor chtěl v myslích posluchačů vyvolat takový obraz města, v němž by ulice představovaly životadárný proud křišťálově čisté vody, která by se snad mohla shromažďovat namísto moře na náměstí. Popis následující za slovním spojením „stromoví života“, který líčí podobu náměstí a účinky vody na vegetaci, lze podle mého soudu i bez potřeby srovnávat překlady v originálních jazycích, kategorizovat jako stylisticky

⁶²³ Srov. knihu Leviticus jejíž obsahová z velké míry spočívá na rozlišování čistých a nečistých fenoménů, jejichž kultickou synonymní dvojici tvoří pojmy svaté a nesváte (profánní).

⁶²⁴ V pozadí verše lze spatřovat aluzi na Gn 1,14-19 polemizující s domnělým božským statutem těchto nebeských objektů.

⁶²⁵ Zj 22,5

⁶²⁶ Zj 22,1-5

upravenou, přesto zřetelnou citaci Ez 47,12. I zde mají stromy vydávat svoji úrody každý měsíc a i zde mají mít jejich listy léčivou moc.

V komparaci s Ezechielovou předlohou je v této aludované pasáži nápadná vynechávka zmínky o slanosti moře, která v kontextu Ezechielova vidění funguje jako negativní prvek, který bude sladkou vodou potlačen. Závěrečné poslední dvě kapitoly Zjevení netematizují žádný negativní fenomén, neboť jejich záměrem je vyvolat v posluchači obraz svatého a dokonalého prostoru, který není narušován přítomností ničeho negativního. Tento akcent obou dvou kapitol je opakovaně zdůrazňován performativními výpověďmi ujišťujícími posluchače, že nic nečistého a morálně pokřiveného do Jeruzaléma nepronikne.⁶²⁷

7.2.2 Význam zahrady v textovém kontextu Bible

Můžeme-li hodnotu „svato“ pojímat jako hloubku významu, pak výzkum a výklad fenoménu zahrady (potažmo fenoménu ohrady) v textovém kontextu Bible potvrzuje trojstupňovost struktury vyjevování „svata“, jež byla zmíněna na počátku této kapitoly. V Písni písní, která byla vybrána jako reprezentant tzv. Spisů, se odkazuje především na profánní významy zahrady, pod které spadají smyslové požitky, často podbarvené explicitním erotickým nábojem, jež činní zahradu místem slasti. Prorocké spisy, charakteristické svým výrazným metaforickým jazykem, akcentují vztah, jenž Hospodin k zahradě (ohradě) zaujímá. Tento vztah lze označit za privilegovaný, neboť způsoby daností, které ho denotují, podtrhují Hospodinovu starostlivou péči a snahu zajistit zahradě ideální podmínky, nezbytné k jejímu přežití a růstu. Izraelský lid bývá v Prorockých spisech vnímán jako ten, který utváří vnitřní fenomén zahrady a to způsoby daností, které ho připodobňují k rostlinstvu, či k dobytku v případě, že prorok užívá jazyka pastevecké kultury. Poslední a pomyslně nejsvětější texty Tóry hovoří o jevu zahrady zdánlivě věčným a proto profánním jazykem, avšak komparace jevů strukturálně příbuzných k fenoménu ohrady v textové jednotce tzv. biblických pradějin, ukázala, že na význam zahrady lze pohlížet z hlediska tzv. *lebensraumu*. *Lebensraum* zahrady se v těchto textech ukázal být prostorem, do kterého byl člověk Hospodinem uveden. Tento prostor zahrady byl Hospodinem zkomponován tak, aby v něm člověk mohl prožít svůj život bez bolesti a námahy nutné k zajištění si svého živobytí. Mimořádný charakter zahrady Eden je zapříčiněn Hospodinovou takřka bezprostřední přítomností. Hospodin stojí vůči zahradě v roli zahradníka, jež se má stát vzorovou rolí, s níž se má člověk identifikovat. Člověk však následkem blíže nespecifikovaného aktu, byl z prostoru zahrady vyvržen, což mělo mít zásadní vliv na kvalitu jeho života, o níž text referuje pomocí míry plodnosti země. Země je pak ve vztahu k člověku zrcadlem jeho narušeného vztahu k Hospodinu.

Poněkud stranou, trojdílné struktury zjevování svata, stojí texty líčící eschatologické události (Ez; J; Zj), které se vymykají z referenčních možností chrámu, neboť svědčí o událostech mimo lidskou zkušenost. Společnou charakteristikou všech vybraných textových jednotek této eschatologické literatury tvoří důraz na mimořádnou plodnost ohrazené země, jež je způsobena bezprostřední Hospodinovou přítomností na tomto místě. Míra tolik akcentované plodnosti, má mít schopnost zbavit lidstvo nejen nemocí, ale dokonce i smrti, alespoň takto Ježíšovo zmrtvýchvstání symbolicky interpretuje Janovo evangelium. Tyto eschatologické výpovědi je však nutné nahlížet ve vztahu k popsanému celku biblických

⁶²⁷ Zj 21,27; 22,3;22,5

výpovědí, neboť jinak lidskému rozumění hrozí, že v horizontu eschatologické výpovědi ztratí povědomí o tom, že tato eschatologická plodnost země, jež má nabýt podoby zahrady Hospodinovi, je podmíněna obnovou vztahu člověka k Hospodinu.

Závěr

Ohledání významu fenoménu zahrady s sebou přineslo nečekaný poznatek, zařazující fenomén zahrady společně s fenoménem vinice, pastevecké ohrady a města, mezi jevy subsumované ve fenoménu ohrady. Fenomenologická a sémantická analýza těchto jevů dokázala, společně s analýzou tzv. vnitřních fenoménů zahrady, poměrně přesně vymezit významy daných jevů. K zplastičení významu ohrady bylo použito kontrastu s protikladným fenoménem pouště. Jako nezbytný prvek této práce se dále ukázala být potřeba tematizovat příslušné postavy, jež se s danými prostory pojí. Následná analýza vybraných postav zahradníka a vinaře, pak přinesla první teologicky relevantní poznatky.

Poslední část práce potvrdila platnost navrženého trojstupňového pojetí svatosti spisů biblického kánonu a zužila (místy i rozšířila) dosavadní získané sémantické pole zkoumaných pojmů, jejich zasazením do textového kontextu Písma svatého. Interpretace zvolených textových úseků, mimo jiné, poskytla nový výchozí pohled na následky události vyhnání z Ráje, které se zdají být velmi úzce spjaty s environmentální problematikou dnešního světa. Biblické svědectví tak na prvním místě vyzývá k obnově vztahu s Hospodinem, následkem čehož má dojít k zaslíbené abnormální plodnosti země. Z křesťanského úhlu pohledu by pak snaha o *imitatio Christi* měla být i částečnou snahou o vstoupení do božské role zahradníka, starostlivě pečujícího o okolní stvořený svět.

Seznam literatury

Prameny

Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih) : český ekumenický překlad. 14. vyd., (5., opr. vyd.). Praha: Česká biblická společnost, 2008. ISBN 978-80-85810-66-0.

Bible: překlad 21. století. Praha: Biblion, 2009. ISBN 978-80-87282-00-7.

PARUNAK, H. Van Dyke. The WTT Hebrew text. In: BUSHELL, Michael. The BibleWorks program v.9.0. Norfolk, VA 23508: BibleWorks, LLC, 1992-2011.

Sekundární zdroje

BARTHES, Roland. The Death of the Author. In: BARTHES, Roland a Stephen. HEATH. *Image, music, text.* London: Fontana, 1977. ISBN 0006348807.

BIČ, Miloš. *Při řekách babylónských.* Praha: Vyšehrad, 1990. ISBN 80-7021-032-X.

BIČ, Miloš. *Stopami dávných věků: mezi Nilem a Tigridem.* Praha: Vyšehrad, 1979.

BIČ, Miloš. *Ze světa Starého zákona I.* Praha: Kalich, 1986.

BIČ, Miloš. *Ze světa Starého zákona II.* Praha: Kalich, 1989.

BUDIL, Ivo T. Mýtus, jazyk a kulturní antropologie. Vyd. 3. Praha: Triton, 1999. ISBN 80-7254-001-7.

DEJMALOVÁ, Kateřina. Vinice nebo zahrada. In: Sborník k sedmdesátinám Milana Balabána. Praha: Onyx, 1999. ISBN 80-85228-55-6.

DILLARD, Raymond B. a Tremper LONGMAN. *Úvod do Starého zákona.* 2. vyd. Praha: Návrat domů, 2011. ISBN 978-80-7255-244-3.

DOSTÁL, D. *Teorie Urmonotheismus Wilhelma Schmidta a Pettazzoniho kritika Urmonotheismu a Pettazzoniho teorie o původu Nejvyšších bytostí,* Bakalářská práce. Praha: Universita Karlova, Husitská teologická fakulta, 2013. vedoucí Jiří Gebelt.

ELIADE, Mircea. *Mýtus o věčném návratu: archetypy a opakování.* 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2009. Knihovna novověké tradice a současnosti. ISBN 978-80-7298-388-9.

FLOSS, Karel, Pavel HOŠEK, Odilo Ivan ŠTAMPACH a Zdeněk VOJTÍŠEK. *Cesty k porozumění jinému: teologie, religionistika a mezináboženský dialog v pojetí Wilfreda Cantwella Smithe*. Praha: Dingir, 2008. ISBN 978-80-86779-08-9.

HATINA, Thomas R. *Biblical interpretation in early Christian Gospels*. New York: T&T Clark, 2010. ISBN 9780567033093.

HELLER, Jan, MRÁZEK, Milan, *Nástin religionistiky: uvedení do vědy o náboženstvích*. 2., rev. vyd. Praha: Kalich, 2004. Studijní texty (Kalich). ISBN 80-7017-721-7.

HELLER, Jan. *Pozdní sklizeň*. Praha: Advent-Orion, 2000. ISBN 80-7172-456-4.

HERMELINK, JAN, *Verstehen und Bezeugen: Der Theologische Ertrag der Phänomenologie der Religion von Gerardus van der Leeuw*. München, 1966.

HUEBENTHAL, Sandra. Luke 24.13-35, Collective Memory, and Cultural Frames, In: *Hatina, Thomas R. Biblical Interpretation in Early Christian Gospels*. Vol. 3: The Gospel of Luke (T. & T. Clark, London 2010). ISBN 9780567033093.

HOMÉR, *Odysseia*. Přeložil Otmar Vaňorný. Praha: Odeon, 1967.

SUS, Josef a Tomáš NEČAS. *Řez ovocných dřevin*. Praha: Grada, 2011. ISBN 978-80-247-2505-5.

JANÁK, Jiří. *Staroegyptské náboženství*. Praha: OIKOYMENH, 2009. ISBN 978-80-7298-314-8.

JONAS, Hans. *Princip odpovědnosti: pokus o etiku pro technologickou civilizaci*. Praha: OIKOYMENH, 1997. Oikúmené. ISBN 80-86005-06-2

MOSCATI, Sabatino, Stanislav SEGERT a Miloslav ŽILINA. *Staré semitské civilizace*. Praha: Odeon, 1969

OPPENHEIM, A. L. *Ancient Mesopotamia*. University of Chicago Press, Chicago, 1961, cit. In: TYDLITÁTOVÁ, Věra. *Symbolika hradeb a bran v hebrejské bibli*. Praha: Triton, 2010. ISBN 978-80-7387-305-9.

OTTO, Rudolf. *Posvátno: iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě*. Praha: Vyšehrad, 1998. ISBN 80-7021-260-8

PEREGRIN, Jaroslav. Fregův obrat k jazyku. In: NITSCHE, Martin, Prokop SOUSEDÍK a Martin ŠIMSA. Schizma filosofie 20. století. Praha: Filosofia, 2006. ISBN 80-7007-224-5.

PLHÁKOVÁ, Alena. Dějiny psychologie. Praha: Grada, 2006. Psyché. ISBN 80-247-0871-X.

POKORNÝ, Petr, Jakub ČAPEK, Růžena DOSTÁLOVÁ, et al. Hermeneutika jako teorie porozumění: od základních otázek jazyka k výkladu bible. Praha: Vyšehrad, 2006. Teologie. ISBN 80-7021-779-0

POKORNÝ, Petr. Literární a teologický úvod do Nového zákona. Praha: Vyšehrad, 1993. ISBN 80-7021-052-4.

RACLAVSKÝ, Jiří. Frege a vlastní jména. Pro-Fil. Brno, 2002, roč. 3, č. 2. ISSN 1212-9097

RENDTORFF, Rolf. Hebrejská bible a dějiny: úvod do starozákonní literatury. Vydání čtvrté. Praha: Vyšehrad, 2015

SAUSSURE, Ferdinand de, Charles BALLY a Albert SECHEHAYE. Kurs obecné lingvistiky. vyd. 3. Praha: Academia, 2007. Europa. ISBN 978-80-200-1568-6.

SECKEL, Al. Velká kniha optických iluzí. Praha: Albatros, 2003. Klub mladých čtenářů (Albatros). ISBN 80-00-01236-7.

SELLARS, W. The myth of the given: Three lectures on Empiricism and the Philosophy of Mind. In: The Foundations of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis. University of Minnesota Press, Minneapolis, s. 36. Cit. In: PEREGRIN, Jaroslav. Fregův obrat k jazyku. In: NITSCHE, Martin, Prokop SOUSEDÍK a Martin ŠIMSA. Schizma filosofie 20. století. Ústí nad Labem: Univerzita Jana Evangelisty Purkyně, 2005.

SPRANGER, Eduard. Lebensformen: geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit. 7. Auflage, unveränderte Neudruck der 5. vielfach verbesserten Auflage. Halle (Saale): Max Niemeyer, 1930

STEHLÍK, Ondřej. Ugaritské náboženské texty: Kanaanské mýty, legendy, žalmy, liturgie, věštby a zařikávání pozdní doby bronzové. Praha: Vyšehrad, 2003. Světová náboženství. ISBN 80-7021-587-9.

TOMEŠ, Igor. Sociální správa: úvod do teorie a praxe. Vyd. 2., rozš. a přeprac. Praha: Portál, 2009. ISBN 978-80-7367-483-0.

TYDLITÁTOVÁ, Věra. Stromy ve starozákonní tradici. Středokluky: Zdeněk Susa, 2008. ISBN 978-80-86057-47-7.

TYDLITÁTOVÁ, Věra. Symbolika hradeb a bran v hebrejské bibli. Praha: Triton, 2010. ISBN 978-80-7387-305-9.

VAN DER LEEUW, Gerardus, Fenomenologia della religione, Torino, Boringhieri, 2 edizione. 1975. ISBN-10: 883390329X

VAN DER LEEUW, Gerardus van der. Phänomenologie der Religion. 3. Aufl., unveränd. Nachdr. der 2., durges. u. erw. Aufl. Tübingen: Mohr, 1970. Neue theologische Grundrisse.

VAN DER LEEUW, Gerardus. Gerardus van der Leeuw. In: HORYNA, Břetislav a Helena PAVLINCOVÁ. *Dějiny religionistiky: antologie*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2001. ISBN 80-7182-123-3. 264-271 s.

WAARDENBURG, Jacques. Bohové zblízka: systematický úvod do religionistiky. Brno: Ústav religionistiky filozofické fakulty Masarykovy univerzity, 1997. Rubikon. ISBN 80-902197-1-3.

WAARDENBURG, Jacques. Classical approaches to the study of religion: aims, methods, and theories of research. New York: Walter de Gruyter, 1999-. ISBN 3110163284

WYATT, Nick. Myths of power: a study of royal myth and ideology in Ugaritic and biblical tradition. Münster: Ugarit-Verlag, 1996. Ugaritisch-Biblische Literatur (UBL). ISBN 3-927120-43-X.

WITTGENSTEIN, Ludwig. Tractatus logico-philosophicus. Praha: Svoboda-Libertas, 1993. Oikúmené. ISBN 80-85241-30-7.

YARDEN, Leon. The Tree of Light: a study of the Menorah. Horovitz Publishing, 1970.

Encyklopedie a slovníky

DOUGLAS, J. D. *Nový biblický slovník*. 2., aktual. vyd. Přeložil Alena Koželuhová. Praha: Návrat domů, 2009.

GELB, Ignace J. *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago. Volume 5, G*. Chicago: Oriental Institute of the University of, 1956.

KLAUCK, Hans-Josef. *Encyclopedia of the Bible and its reception*. Berlin: Walter de Gruyter, vol. 9. 2009-. ISBN 978-3-11-018355-9.

LÉON-DUFOUR, Xavier (ed.). *Slovník biblické teologie*. Vyd. 2. Praha: Academia, 2003. ISBN 80-200-1127-7.

LUTTIKHUIZEN, Gerard P. *Paradise interpreted: representations of biblical paradise in Judaism and Christianity*. Leiden: Brill, 1999. Themes in biblical narrative. ISBN 90-04-11331-2.

Články v odborných seriálových publikacích

FREGE, Gottlob. Senso e denotazione. In: FREGE, Gottlob. *Aritmetica e logica*. trad. it. di L. Geymonat-C. Mangione, Boringhieri, Torino 1965.

FREGE, Gottlob. Über Sinn und Bedeutung. In: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, NF 100. 1892

GEBELT, Jiří. Aplikovaná hermeneutika Jacquesa Waardenburga. Sémantický a fenomenologický výzkum náboženství. *Religio*. 2004, roč. 16, č. 1, s. 5-26. ISSN 1210-3640.

GEBELT, Jiří. Personalizace religionistiky: dialogická religionistika Wilfreda Cantwella Smitha, *Theologická revue*. 2004, roč. 75, č. 1, s. 61-73. ISSN 1211-7617.

GEBELT, Jiří. Religionistika jako svědectví víry: fenomenologie náboženství Gerarda van der Leeuwa. *Theologická revue*. 2005, roč. 76 č. 3. s. 404-422. ISSN 1211-7617.

HELLER, Jan. Zápas Izraele s náboženskými představami jeho okolí. *Religio*. 2000, roč. 8, č. 1. s. 87-95. ISSN 1210-3640

LUKEŠ, Jiří, „Postmoderna“ a její rysy, čtení textu v době postmoderny-nástin problematiky, In: Osamostatnění, vývoj a směřování kritické novozákonní exegeze od počátku liberalismu do doby postmoderny- od J.P. Gablera k M .J. Borgovi, In: *Theologická revue*, 2014, roč. 85, č. 1, s. 50-88.

Elektronické zdroje

Beaufortova stupnice. In: *Wikipedie: Otevřená encyklopedie* [online]. Wikimedia Foundation, 2016, [cit. 2016-05-30]. Dostupné z: https://cs.wikipedia.org/wiki/Beaufortova_stupnice

BENEŠ, Jiří. Základní dělení Tanachu a jeho smysl. In: *Youtube* [online]. Zveřejněno 18. 01. 2016 [cit. 7.7.2016]. Dostupné z: http://www.youtube.com/watch?v=10eg_GB_A9E&feature=youtube_gdata_player

Historie pěstování a vývoj pomologie In: *Sadařství, vše o pěstování jabloní v sadech* [online]. [cit. 24.6.2016]. Dostupné z: <http://www.sadarstvi.cz/62-2/>

Informace o studijních programech. *Mendelova univerzita v Brně* [online]. © 2016 [cit. 25.6.2016]. Dostupné z: <http://zf.mendelu.cz/24886-studijni-programy>.

Jewish Encyclopedia [on-line]. © 2002-2011, poslední revize 27.6.2016 [cit. 18.6.2016]. Dostupné z: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/>

KORPEL, Marjo C.A. a MOOR, Johannes C. Adam, Eve and the Devil [pdf]. In: *The Bible and Interpretation* [online]. © 2000-2016, Amsterdam/Groningen. Protestant Theological University. [cit. 3.7.2016]. Dostupné z: http://www.bibleinterp.com/PDFs/Paper_Korpel_De_Moor.pdf

Lidový slovník pro chalupáře podle J. Knížáka [online]. Petr Polomik, © 2016, [cit. 15.5.2016]. Dostupné z: <http://lidovyslovník.cz/index.php?dotaz=ohrada>

LOBKOWITZ, Mikuláš. *Teologické texty: Časopis pro teoretické a praktické otázky teologie* [online]. © 2010, [cit. 2016-05-05]. Dostupné z: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2010-4/Vira-a-kultura.html>

NOVOTNÝ, Adolf. *Biblický slovník podle Adolfa Novotného*: med. In: [online]. [cit. 2.7.2016]. Dostupné z: <http://biblickyslovník.pleva.info/>

NOVOTNÝ, František. Co je to metonymie. In: *Listy filologické* [online]. ©1956, [cit. 30.6.2016]. Dostupné z: https://www.jstor.org/stable/23460847?seq=1#page_scan_tab_contents.

SMITH, Woodruff. Friedrich Ratzel and the Origins of Lebensraum [online]. *German Studies Review* 3, © 1980, [cit. 2.7.2016]. Dostupné z: <http://www.jstor.org/stable/1429483> doi:1

ŠMÍDOVÁ, Petra. Život na Sahaře?: Pouštní bouře, nedostatek vody, tajine a datle. *Hedvábná stezka.cz: Cestovatelský portál* [online]. Praha, 2012, [cit. 2016-05-30]. Dostupné z: <http://www.hedvabnastezka.cz/fotokurzy/10809-zivot-na-sahare-poustni-boure-nedostatek-vody-tajine-a-datle/>.

What is the meaning of the Hebrew word ruach? *Got Questions Questions Ministries*, n.d. [online]. © 2002-2016 [cit. 27.6.2016]. Dostupné z: <http://www.gotquestions.org/meaning-ruach.html>.

Bakalářské a diplomové práce

BUCHAROVÁ, Hana. *Tři pohyby lidské existence u Jana Patočky*. Bakalářská práce. Liberec. Technická univerzita v Liberci. Fakulta Přírodovědně-humanitní a pedagogická, 2012. Vedoucí práce: Dalibor Hejna.

ČECHOVÁ, Petra. *Funkcionalismus a jeho přínos moderní antropologii*. Bakalářská práce. Plzeň. Západočeská univerzita v Plzni. Fakulta Filozofická, Katedra historických věd, 2012. Vedoucí práce: Ivo T. Budil.

HELEBRANTOVÁ, Eva. *Hlavní důrazy zvěstování u vybraných Apoštolských a Církevních Otců*. Diplomová práce. Praha: Univerzita Karlova, Husitská teologická fakulta, 2011. Vedoucí práce: Ján Liguš.

KNOTEK, Jiří. *Zahrada v islámské kultuře*. Diplomová práce. Praha: Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, Ústav Blízkého východu a Afriky, 2008. Vedoucí práce: Rudolf Veselý.

MIKŠÍKOVÁ, Jitka. *Zahrada*. Diplomová práce. Praha: Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, 2008. Vedoucí práce: Karla Cikánová

MIŘÁTSKÁ, Dana. *Geografické aspekty vzniku Izraele*. Bakalářská práce. Brno. Masarykova univerzita, Pedagogická fakulta, Katedra geografie, 2009. Vedoucí práce Dana Hübelová.

SODOMKOVÁ, Miroslava. *Mizející „beduínský“ šperk: typologie a terénní výzkum*. Disertační práce. Praha: Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, Ústav etnologie, 2006. Vedoucí práce: František Vrhel.

URAMOVÁ, Valéria. *Římské zahrady v Antice*. Bakalářská práce. Praha: Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, Ústav pro klasickou archeologii, 2010. Vedoucí práce: Jiří Musil.

Elektronické programy

BUSHELL, Michael. VTT. In: *The BibleWorks 5 Software for Biblical Exegesis & Research* Norfolk, WTT. BibleWorks, © 1992-2011.

HELLER, Jan. Chrámový pramen. In: *Ranní slovo* [rozhlasový pořad]. ČRo – Praha, 9.11.2003, 7:35-8:00.

Vyhledávač pojmů. *Bible 21* [online]. © 2012 [cit. 1.7.2016]. Dostupný z:
<http://bible.kazani.cz/?q=v%C4%9B%C5%BE&x=0&y=0>

Církevní dokumenty

FRANTIŠEK. *Laudato si' papeže Františka: ecyklika o péči o společný domov* : 24. května 2015. Přeložil Milan GLASER. Praha: Paulínky, 2015. ISBN 978-80-7450-187-6.

Summary

This thesis examines the phenomenon of the garden in Old Testament and analyses the phenomenon of the garden with related phenomenon of the fence from phenomenological and semantic point of view. The achieved results are in the next step compared with the semantic context of these phenomena as they are presented in the texts of the Old Testament literature. In the framework of the analysis of the phenomenon, there are also presented figures of the gardener and the wine grower. These figures are liken to God in some passages of the Old Testament. The interpretation of chosen text units of the Scripture offers a new perspective to the relation of man to the God and its' effect to the environment (Lebensraum) which can take many different forms such as garden, a field or a city. These „archetypal“ areas thus provide the biblical view on the current situation of the humankind with respect to the environment.